

# ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ  
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,  
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА  
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

*Близкайшиe сотрудники:* Н. С. Арсеньевъ, С. С. Безобразовъ, прот. С. Булгаковъ, И. П. Демидовъ, Б. К. Зайцевъ, Л. А. Зандерь, В. В. Зъньковскій, А. В. Ельчаниновъ, П. К. Ивановъ, В. Н. Ильинъ, Л. П. Карсавинъ, А. В. Карташевъ, Н. О. Лосскій, А. М. Ремизовъ, П. Н. Савицкій, П. П. Сувчинскій, Кн. Г. Н. Трубецкой, Кн. Н. С. Трубецкой, Г. В. Флоровскій, С. Л. Франкъ, прот. С. Четвериковъ.

— Адресъ редакціи и конторы : —  
**10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).**

Цѣна 3-го номера: долл. 0,70.

Подписьная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается  
въ конторѣ журнала.

**№ 4.**

**ИЮНЬ - ІЮЛЬ 1926.**  
ОГЛАВЛЕНИЕ.

**№ 4.**

1. Прот. С. Булгаковъ. — Очерки ученія о Церкви .....	3
2. Георгій В. Флоровскій. — Метафизи- ческія предпосылки утопизма .....	27
3. П. Новгородцевъ. — Возстановле- ніе святынь .....	54
4. В. И. Ильинъ. — Иночество и подвигъ .....	72
5. Н. С. Арсеньевъ. — Пессимизмъ и мистика въ древней Греціи .....	88
6. Н. А. Бердяевъ. — Кошмаръ злого добра .....	103
7. Объ умной или внутренней мо- литвѣ (изъ отцовъ Церкви)...	117
8. П. Аришанбо. — Философія дѣйствія .....	121
9. Б. П. Вышеславцевъ. — Два пути соціального движенія .....	127

Стр.	Стр.
10. Проф. И. Глубоковскій. — Хри- стіанское единеніе и богослов- ское просвѣщеніе въ православ- ной перспективѣ .....	139
11. С. Л. Франкъ. — Религія и Нау- ка въ современномъ сознаніи ..	145
12. А. Ельчаниновъ. — Епископъ — Старецъ .....	157
13. Н. К. — Свѣтлой памяти игу- меніи Екатерины .....	166
14. Кн. Г. Н. Трубецкой! — Споръ о монархіи .....	172
15. Н. А. Бердяевъ. — Дневникъ фи- лософа .....	176
16. Н. А. Бердяевъ. — Жозефъ де Местръ и масонство .....	183
17. С. Л. Франкъ. — Новое изданіе Баадера .....	188
18. С. Л. Франкъ. — Новокантіан- ская философія міеології .....	190
19. Бібліографія .....	192
20. Русская релігіозная бібліотека при методистской місії въ Прагѣ .....	194

Le Gérant : Vicomte Hotman de Villiers

Бібліотека "Руніверс"



## ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ.

### 3) Церковь и «иностранец».

Церковь есть благодатная жизнь въ Духѣ Св., и благодатная жизнь есть спасеніе. Поэтому нѣть и не можетъ быть ни раздѣленія, ни противопоставленія Церкви и спасенія: въ Церкви нѣть и спасенія, ибо жизнь въ Церкви есть спасеніе. Extra ecclesiam nulla salus. Это есть истина самоочевидная, вытекающая изъ самого существа Церкви. И какъ единъ Духъ Св., и едина благодатная жизнь, такъ едини и Церковь, почему является, конечно, недоразумѣніемъ говорить о раздѣленіи или соединеніи «церквей». Единая Церковь не можетъ ни раздѣляться, ни соединяться, ибо въ себѣ она ничего не знаетъ. И Господь говорилъ всегда о созданіи Церкви *и ἐκκλησίᾳ* (Ме. 16, 8). Единство Церкви съ очевидностью явствуетъ изъ всего ученія о ней, какъ Тѣлѣ Христовомъ, Невѣстѣ Христовой, новой благодатной жизни, и это сознаніе съ полной ясностью выражено въ церковномъ преданіи (св. Игнатій Богоносецъ, св. Ириней, св. Кипріанъ, бл. Августинъ, бл. Феодоритъ, бл. Іеронимъ и др.)<sup>\*)</sup>

Насколько Церкви противостоятъ *не*-Церковь, чуждый языческій міръ, вообще «міръ сей», вопросъ трудностей не представляется, грани рѣзко начертаны, нѣть общенія между Христомъ и веліаромъ. Однако уже и въ язычествѣ приходится различать предавшихъ себя всякому непотребству (Рим. I: 22-32) отъ дѣлающихъ доброе (Рим. 2:10). (Ср. Д. Ап. 10: 34-35). Объ этомъ различіи свидѣтельствуетъ Церковь, которая изображенія древнихъ праведниковъ-мудрецовъ помѣщаетъ въ притворѣ храма, тѣмъ свидѣтельствуя, что они являются, по слову св. Іустина Философа и Клиmenta Александрийскаго «христіанами до Христа». Вообще судьба *всего* вѣхристіанскаго міра есть неоткрытая тайна, которая пріоткрывается въ ученіи Церкви о проповѣди Христа во адѣ (І Петр. 3: 19-20). Гораздо труднѣе и запутаннѣе представ-

<sup>\*)</sup> Ср. Макарій. Правосл. богосл. II. 208-11.

ляется вопросъ объ единстве Церкви, когда онъ переносится внутрь самого христианства. Дѣло въ томъ, что не было, кажется, времени, когда бы не существовали въ церкви внутреннія нестроенія, приводившія къ образованію ересей и расколовъ, начиная уже съ апостольскихъ временъ (Симонъ волжъ, николаиты). Церковь отрицалась и ихъ изъ себя извергала, по заповѣди Господа: аще и Церковь преслушаетъ, да будетъ тебъ яко *βαπτισμός* язычникъ и мытарь (Ме. 18: 17). Однако это яко язычникъ, хотя и выражаетъ практическое отношеніе къ упорствующимъ въ своемъ заблужденіи, но не отожествляетъ ихъ съ язычниками, отъ которыхъ они во всякомъ случаѣ отличаются и въ лучшую сторону, какъ озаренные свѣтомъ Христовымъ, и въ худшую, какъ отъ единства вѣры отпадшіе, чего нельзя, конечно, сказать объ язычникахъ.

Лжеученія церковныя, ереси и расколы, отличаются отъ прямого отступничества отъ Христа или богооборчества, поскольку они пытаются ревностью о церковной истинѣ, но къ ней незамѣтно для нихъ приражается ложь, своеволіе, своемысліе. Есть законная, здоровая, неустранимая степень своемыслія въ христианствѣ, о которой говорится апостоломъ: подобаетъ и ересямъ — разномысліямъ, своемысліямъ — быти между вами, да откроются между вами искушнѣйши (Кор. 11: 19). Это есть проявленіе христианской свободы сыновъ Божихъ, ибо христиане не рабы, но сыны (Гал. 4: 6-7). И во всѣ времена истории Церкви бывали такія раздѣленія, богословскія школы, разномыслія, которыя оказывались благодѣтельны для жизни церковной, и ихъ авторитарное подавленіе — прежде какъ и теперь — означало бы нехристианское порабощеніе. Здѣсь всегда осторегающе зоветъ насы заповѣдь христианской свободы, изрѣченная апостоломъ языковъ: «итакъ, стойте въ свободѣ, которую даровалъ намъ Христосъ и не подвергайтесь опять игу рабства... къ свободѣ призваны вы, братья» (Гал. 5: 1, 13). Лишь послѣ прямого осужденія компетентной церковной властью еретическиующіе отпадаютъ отъ единства церковнаго, между ними и Церковью происходитъ раздѣленіе — *αίρεσις*; и тогда вѣрность Церкви требуетъ блюсти установленные грани и не мириться съ тѣми, которые въ какомъ бы то ни было смыслѣ являются отторгнутыми отъ единства церковнаго и врагами Церкви. Любовь есть и ревность, нѣть любви не ревнующей. Поэтому догматическая распри всегда до глубины потрясали церковную жизнь.

Въ этомъ смыслѣ надо понимать и многочисленныя каноническія опредѣленія по отношенію къ еретикамъ, сохраняющія силу церковнаго закона и до нашихъ дней. Не всѣ знаютъ эти каноны и отдаютъ себѣ отчетъ въ той степени церковной ревности, которая въ нихъ проявляется. Общая задача этихъ церковныхъ постановлений есть охраненіе стада церковнаго отъ еретиковъ и раскольниковъ. Уже т. наз. апостольская правила опредѣляютъ общія основанія отношеній къ отпавшимъ отъ общенія церковнаго. Правило го: аще кто съ отлученнымъ отъ общенія церковнаго помолится, хотя бы то было въ домѣ (т. е. не только въ Церкви): таковой да будетъ

*отлученъ. Прав. 11.*: Аще кто принадлежа ко клиру съ изверженнымъ отъ клира молиться будеть: да будетъ изверженъ и самъ. *Прав. 45.* Епископъ или пресвитеръ или діаконъ, съ еретиками молившійся токмо, да будетъ отлученъ. Аще же позволитъ имъ дѣйствовать что-либо яко служителямъ церкви, да будетъ изверженъ. *Лаодикійского собора правило 6:* не попускати еретикамъ, коснѣющимъ въ ереси, входити въ домъ Божій. *Правило 33:* не подобаетъ молиться съ еретикомъ или отщепенцемъ. *Правило 9 Тимофея*, еп. Александрійскаго. *Вопросъ.* Долженъ-ли священнослужитель молиться въ присутствіи аrianъ или другихъ еретиковъ или будеть-ли то ни мало не во вредъ ему, когда при нихъ совершаеть онъ свою молитву или священнодѣйствіе? *Отвѣтъ:* Въ божественной литургії діаконъ предъ временемъ цѣлованія возглашаетъ: не приемлемые къ общенію изыдите. Посему таковыe не должны присутствовать, аще не обѣщаются покаятися и оставити ересь. *72 правило VI всел. собора* воспрещаетъ и смѣшанные браки съ еретиками: «недостоитъ мужу православному съ женой еретичкою бракомъ совокуплятися, ни православной женѣ съ мужемъ еретикомъ сочетатися. Аще же усмотрѣно будеть нѣчто таковое, содѣланное кѣмъ-либо: бракъ почитати не твердымъ, и незаконное сожитіе расторгати. Ибо не подобаетъ смѣшивати несмѣшаемое, ниже совокупляти съ овцею волка, и съ частю Христовой жребій грѣшниковъ. Аще же кто постановленное нами преступить: да будетъ отлученъ (ср. 14 прав. IV всел. соб., лаодик. соб. прав. 10, кареаг. соб. прав. 2).

Итакъ, Церковь возбраняетъ молитвенное общеніе между православными и не-православными и не оставляетъ здѣсь мѣста безразличію, почитая, что «безразличіе — причина золь» (Прав. св. Никифора Исповѣдника, вопр. 10). Это опредѣленіе, которое для вѣнчаний можетъ казаться узкимъ и фанатическимъ, для живущихъ церковною жизнью со всею ея конкретностью и полнотой является самоочевиднымъ. Невозможно общеніе въ молитвѣ безъ общенія въ вѣрѣ, и въ этомъ смыслѣ самочинный *«Interkommunion»* всякаго рода есть либо легкомысліе и дилетантизмъ, либо самообманъ, а то и просто обманъ: человѣку не дано одновременно итти двумя путями, есть только одинъ, и даже самая потребность другого уже свидѣтельствуетъ о начавшемся шатаніи. Въ этомъ смыслѣ примѣръ Вл. Соловьевъ въ наши дни приобрѣтаетъ предостерегающее значеніе: онъ попытался личнымъ дерзновеніемъ перейти преграду между православіемъ и католицизмомъ, чтобы жить всей полнотой церковной жизни въ томъ и другомъ. Если вѣрить газетному сообщенію, появившемуся послѣ его смерти, онъ тайно присоединился къ католицизму, видимо оставаясь въ православіи. Передъ смертью онъ былъ напутствованъ православнымъ священникомъ и былъ отпѣтъ въ православной церкви также православнымъ священникомъ. Это тяжелое недоумѣніе доселъ такъ и остается окончательно неразъясненнымъ. Общеніе въ молитвахъ и таинствахъ есть послѣдствіе и выраженіе единенія церковнаго. Соловьевъ просто перешагнулъ чрезъ канонические запреты,

кстати сказать, имѣющіе одинаковую силу какъ для православія, такъ и для католичества. Въ результатѣ католики считаютъ его просто католикомъ, для православныхъ онъ остается православнымъ, поскольку онъ самъ не отрекался отъ православія, хотя и вызвалъ тяжелыя недоразумѣнія. Вл. Соловьевъ, повидимому, хотѣлъ произвести церковный экспериментъ личной унії. То, что захотѣлъ соединить въ своемъ лицѣ Вл. Соловьевъ, осталось по-прежнему несоединеннымъ. Онъ бралъ оба «вѣроисповѣданія» не только въ томъ, въ чмъ они не различаются между собою, но и въ томъ, въ чмъ они взаимно противополагаются,\*) и объявилъ себя выше и внѣ этихъ раздѣленій. Если же Вл. Соловьевъ просто отпалъ отъ православія и перешелъ въ католичество, какъ это понимаютъ и толкуютъ католики, тогда этотъ случай теряетъ свою принципіальную остроту и становится зауряднымъ.

Итакъ, Церковь вообще возбраняетъ церковное общеніе съ еретиками. Однако, практика церковной жизни ставила еще и другіе, болѣе конкретные вопросы объ еретическомъ крещеніи и еретической іерархіи. Признавать-ли дѣйствительнымъ крещеніе еретиковъ или же ихъ нужно рассматривать какъ не-христіанъ и присоединять ихъ къ церкви透过 вновь совершающее крещеніе? Признавать-ли дѣйствительнымъ еретическое священство и при возсоединеніи рассматривать-ли епископовъ и клириковъ какъ простыхъ мірянъ или же какъ лицъ посвященныхъ? На эти вопросы въ отношеніи къ различнымъ еретикамъ Церковь отвѣчала различно. Даже въ отношеніи къ одной и той же ереси давался неодинаковый отвѣтъ въ разныя времена и въ разныхъ мѣстахъ. Такимъ образомъ для Церкви пребываніе въ ереси или расколѣ само по себѣ еще не давало исчерпывающаго рѣшенія вопроса, но къ этому общему признаку присоединялись еще дальнѣйшія опредѣленія, силою которыхъ устанавливались разныя степени въ удаленіи отъ Церкви.

Подтвердимъ сказанное примѣрами.

Общій принципъ о непріятіи еретического крещенія и евхаристіи выраженъ въ 46 правилѣ апост. постан.: епископа или пресвитера, пріявшихъ крещеніе или жертву еретиковъ, извергать повелѣваемъ. Кое бо согласie Христово съ веліаромъ, или кая часть вѣрному съ невѣрнымъ (2 Кор. 6: 15)? Такоже и прав. 47: епископъ или пресвітеръ, аще по истинѣ имѣющаго крещеніе вновь окрестить или аще отъ нечестивыхъ оскверненнаго не окрестить; да будетъ изверженъ, яко посмѣвающійся кресту Господню и не различающій священниковъ отъ лжесвященниковъ (въ правилѣ 49 и 50 опредѣляются условія дѣйствительности крещенія, именно совершение его

\*) При присоединеніи къ католичеству Вл. Соловьевымъ была прочитана (по свидѣтельству катол. свящ. Толстого) professio fidei Tridentina, которая оканчивается анаѳемствованіемъ всего осужденного и отвергнутаго Римской церковью, т. е. въ частности и Православія, поскольку послѣднее отвергаетъ хотя бы, напр., Ватиканскій догматъ: Simulque contraria omnia atque haereses quoscunq; ab ecclesia damnatas et reiectas et anaphamatizatas ego pariter damno, rejicio et anatemathizo. Въ свою очередь и православіе отъ приходящихъ въ его лоно изъ католической церкви требуетъ отверженія католическихъ лицеученій, въ частности папизма (Ср. чин. возсоединенія).

во Имя св. Троицы и въ три погруженія, слѣдоват., не удовлетворяюще этимъ требованіямъ крещеніе является недѣйствительнымъ.). Это же въ общемъ подтверждается и *правиломъ 68* (конецъ): «*крещеннымъ или рукоположеннымъ отъ еретиковъ ни вѣрными, ни служителями Церкви быти не возможно.*

Извѣстно, что вопросъ о дѣйствительности крещенія у еретиковъ составлялъ предметъ церковныхъ распрай между востокомъ и западомъ, причемъ римская церковь проявляла большую снисходительность, признавая крещеніе еретиковъ, тогда какъ африканская и малоазійская церковь держалась противоположнаго воззрѣнія. Эта распра усилилась въ связи съ вопросомъ о крещеніи донатистовъ, причемъ восторжествовала на кареагенскомъ соборѣ болѣе умѣренная точка зрѣнія, подтвержденная и въ 7 правилѣ 2 всел. собора (ср. также 7 и 8 прав. Лодик. соб. и правило 95-ое собора Трульскаго). Было различено двѣ группы еретиковъ, и первую (аріанъ, македонянъ, савватіанъ и наватіанъ, именующихъ себя чистыми и лучшими, тетрадитовъ и аполлинаристовъ) разрѣшено было принимать чрезъ муропомазаніе, евноміанъ же, монтанистовъ и савелліанъ присоединять какъ язычниковъ. Заслуживаетъ вниманія, что рядъ еретиковъ, крещеніе которыхъ здѣсь признано дѣйствительнымъ, относится къ числу тягчайшихъ лжеучителей, анаемствованныхъ Церковью I-ымъ правиломъ того же 2 всел. собора: «да предается анаемъ всякая ересь, а именно: ересь евноміанъ, аномеевъ, аріанъ, или евдоксіанъ, полуаріанъ или духоборцевъ, савелліанъ, маркелліанъ, фотиніанъ и аполлинаріанъ». Т. о. ереси *одинаково* анаемствованныя, *неодинаково* раззматриваются въ вопросѣ о дѣйствительности крещенія. Специально относительно новаціанъ правило 8-ое I всел. собора постановляетъ, что возвращающіеся въ православіе клирики ихъ и епископы послѣ отреченія своихъ прежнихъ мнѣній, по возложеніи на нихъ руку, приемлются въ сущемъ санѣ, слѣд., признается дѣйствительнымъ еретическое священство (Тоже говорить и правило 68 Кареаг. соб. о павліанахъ см. прав. 19-ое (всел. соб.). А въ то же время св. Василій Вел. въ 47 канонич. правила свидѣтельствуетъ, что «мы таковыхъ перекрещиваемъ. А хотя у васъ и не принять сей обычай перекрещиванія, подобно какъ и у римлянъ, по нѣкоторому благоусмотрѣнію: однако наше винословіе да имѣеть силу». См. также и въ прав. I: «относительно вопроса о каѳарахъ подобаетъ послѣдовати обычаяу каждыя страны, ибо объ ихъ крещеніи различно думали разсудивши о семъ предметѣ въ свое время». Подобнымъ образомъ и правило 2 VI всел. собора (Трульскаго), подтверждая всѣ каноническія правила, въ числѣ другихъ подтверждаетъ и строгую практику перекрещивания для африканскихъ церквей, однако, *только* для нихъ, п. ч. въ другихъ мѣстахъ дѣйствовали совсѣмъ иные каноны, уже приведенные: «еще же и Кипріаномъ, архіепископомъ африканскія страны и мученикомъ и соборомъ при немъ бывшимъ изложенное правило, которое въ мѣстахъ предупомянутыхъ предстоятелей и *такмо* у нихъ, по преподанному имъ обычаяу, сохраняемо было». Замѣчательно, что здѣсь

оставляется въ качествѣ мѣстной нормы правило, изданное въ 256 году въ африканской церкви при Кипріанѣ, о перекрещиваніи всѣхъ, обращающихся къ православной церкви изъ еретиковъ или раскольниковъ, хотя оно прямо противорѣчить 7 правилу II всел. собора.

Т. обр. 47 каноническое правило Василія В. здѣсь отличается въ стоорну большої строгости и отъ 8 прав. I всел. собора въ отношеніи къ «чистымъ», каѳарамъ, (новаціанамъ) и отъ 7 прав. 2 всел. соб. относительно ряда другихъ ересей. Частности насы здѣсь не интересуютъ, намъ важно установить, что практика церкви въ разныя времена и въ разныхъ мѣстахъ была колеблющейся и отнюдь не единообразной, и начала, установленная въ отношеніи къ крещенію еретиковъ, имѣли значеніе не жесткой юридической нормы, не *dura lex*, но общаго основанія, регулирующаго принципа. \*)

Въ общемъ , на основаніи правила 95 Трульскаго собора въ практикѣ церкви существуетъ три чина возсоединенія къ православію: черезъ крещеніе, муропомазаніе (протестанты) и простое отреченіе отъ лжеученій (римско-католики и нѣк. др.). Подобное же различіе устанавливается и относительно священства, причемъ переходящіе въ православіе изъ исповѣданій, сохранившихъ апостольское преемство (католичество, несторіанство и др.) пріемлются въ сущемъ санѣ, \*\*) остальные же (протестанскія секты) какъ міряне. Такимъ образомъ практика Церкви въ отношеніи къ «инославію» была *различна*. Это различіе опредѣляется *степенью* отпаденія или удаленія данного исповѣданія отъ Церкви. Значить, здѣсь могутъ быть *различныя степени*. Съ чѣмъ связано это различіе?

Въ I-мъ канонич. правилѣ св. Василія В. это различіе намѣщается слѣдующимъ образомъ. Древніе «иное нарекли ересью, иное расколомъ, иное самочиннымъ собришемъ. Еретиками назвали они совершенно отторгнувшихъ и въ самой вѣрѣ отчуждившихъ; раскольниками раздѣлившихъ въ мнѣніяхъ о нѣкоторыхъ вопросахъ церковныхъ и о вопросахъ, допускающихъ уврачеваніе, а самочинными собрищами собранія, составляемыя непокорными пресвитерами или епископами и ненаученнымъ народомъ». Св. отецъ приводить далѣе рядъ примѣровъ ересей, имѣющихъ

\*) Примѣромъ гибкости церковной практики въ примѣненіи каноновъ, можетъ почитаться слѣдующее мѣсто изъ посланія Єудора Студита: вопросъ II: о желающихъ креститься, когда не находится священника православного или безукоризненного: можно ли имъ креститься отъ священниковъ, имѣющихъ общеніе съ еретиками, или такихъ, о которыхъ не было извѣщенія, особенно когда угрожаетъ смерть?. Отвѣтъ. Здѣсь изречено исповѣдниками, іерархами и игуменами такое правило: пресвитерамъ, устраннымъ отъ священнослуженія за общеніе съ еретиками, когда не находится не совратившагося священника, дозволяется крестить и преподавать св. тайны, прежде освященный невиновнымъ священникомъ. Также сообщать монашескій образъ, совершать молитвословіе при погребеніи, читать евангелие на утрени и благословлять богоявленскую воду.

\*\*) Еп. Никодимъ Милашъ полагаетъ, что въ отношеніи римско-католического духовенства православная церковь руководится I правиломъ константинопольского собора 879 г. Еп. Никодимъ. Правила православной церкви съ толкованіями, рус. пер. т. I, стр. 147. СПБ. 1911.

разность въ вѣрѣ въ самого Бога, въ сущности стоящихъ даже внѣ христіанства, какъ манихейство, валентиніанство, марконіанство. Сюда онъ относитъ и пепузіанство-монтанизмъ). Однако, это различіе только намѣчаетъ общую идею, но въ своемъ практическомъ приложеніи оказывается шаткимъ и неточнымъ. Правило 6-ое II всел. собора, прямо сливаетъ еретиковъ и раскольниковъ подъ общимъ понятіемъ ереси,\* да и дѣйствительно, самоутверждающейся рѣаскольнице уже содержитъ въ себѣ ересь, ибо, по слову Златоуста, «раздирать церковь не меньшее зло, какъ и впасть въ ересь». Практическое же отношеніе Церкви къ одному и тому же лжеученію, какъ мы видѣли, измѣнялось въ зависимости отъ общаго соотношенія и *практически* даже аріанство и македоніанство, анаемствованныя какъ ересь, рассматривались какъ расколъ, поскольку стало признаваться и аріанское крещеніе. Подобное же различіе наблюдалось и въ новѣйшее время въ практикѣ помѣстныхъ православныхъ церквей относительно католичества (мы говоримъ здѣсь объ общихъ принципіальныхъ основаніяхъ, оставляя въ сторонѣ, правильно или неправильно поступаемо было въ томъ или другомъ частномъ случаѣ). Тогда какъ греческая церковь присоединяетъ католиковъ черезъ перекрещивание и, слѣдовательно, трактуетъ ихъ какъ еретиковъ, подобныхъ манихеямъ, гностикамъ, монтанистамъ, русская православная церковь пріемлетъ ихъ чрезъ простое отреченіе отъ заблужденій, равно и клириковъ ихъ пріемлетъ въ сущемъ санѣ, т. е. практически относится къ нимъ какъ къ раскольникамъ. Это различіе можно поставить въ параллель тому различію въ отношеніи къ донатистамъ и новаціанамъ, которое существовало въ практикѣ мѣстныхъ церквей и объяснялось особенностями мѣстной жизни.

Всѣ эти различія и оттѣнки въ отношеніи Церкви къ внѣцерковному христіанству (если такъ можно выразиться) чрезвычайно важны, потому что ими намѣчается общее воззрѣніе Церкви, и заранѣе отмечаются упрощенные схемы. Къ числу такихъ упрощенныхъ схемъ относится въ нашихъ глазахъ и та схема, соблазнительная по своей геометрической простотѣ, согласно которой все, находящееся внѣ прямого общенія съ единой Церковью, оказывается совершенно отчужденнымъ отъ церковной жизни, лишеннымъ благодати Божіей, здѣсь нѣть священства и нѣть таинствъ, клирики же и духовныя лица суть простые міряне. Послѣдовательно развивающаяся, эта точка зрѣнія должна привести къ выводу, что нѣть разницы между нехристіанскими религіями и внѣцерковнымъ христіанствомъ, между крещеными и некрещеными. Но такое мнѣніе явно противорѣчить церковной практикѣ и каноническимъ опредѣленіямъ, которые всегда различали степень удаленія отъ Церкви, и самымъ фактамъ такого различенія нис-

\* Ср. правило 6-ое II всел. собора: «еретиками же именуемъ какъ тѣхъ, которые издавна чуждыми церкви объявлены, такъ и тѣхъ, которые послѣ того нами анаемъ преданы; кроме же сего и тѣхъ, которые хотя притворяются, будто вѣру нашу исповѣдуютъ здраво, но которые отдѣлились и собираются собранія противъ нашихъ правильно поставленныхъ епископовъ».

провергали эту каноническую геометрию. Церковь признает разницу между христианством и не-христианством и въ какомъ-то смыслѣ считаетъ *своимъ* все, находящееся въ грани крещенія, даже если данное исповѣданіе находится въ разрывѣ или разлученіи съ нею: самыя понятія *ереси* и *раскола* возможны только въ церкви и по отношенію къ церкви, суть церковныя квалификаціи, никто не называетъ магометанство или буддизмъ ересью или расколомъ. Слѣдов., существуетъ нѣкоторая внѣшняя зона Церкви, находящаяся уже за предѣлами ея ограды, есть связь церковная, несовпадающая съ единствомъ церковной организаціи: тѣло церковное не вполнѣ совпадаетъ съ его внѣшними очертаніями, но имѣеть еще и свою периферію, церковь видимая включаетъ еще и церковь невидимую не только за предѣлами этого міра, но и въ этомъ мірѣ, и съ этой скрытой, потенціальной церковностью все время такъ или иначе соотносится. Получается выводъ, что есть *ecclesia extra ecclesiam* точнѣе *extra muros*. Нужно доктринальски осмыслить этотъ непререкаемый канонический фактъ. Но для этого прежде всего нужно освободиться отъ формалистического юрисдикціи, столь несвойственного православію. Не нужно превращать каноны, выражаютіе собою руководящія мысли Церкви, въ правовые нормы, требующія чисто формального пониманія и исполненія.\*<sup>1</sup>) Впрочемъ всякому юристу извѣстно, что примѣненіе закона, даже очень совершенного, всегда требуетъ творческаго его истолкованія. Оно тѣмъ болѣе становится неизбѣжнымъ въ примѣненіи къ нормамъ, которыя возникли болѣе 1000 лѣтъ тому назадъ при обстановкѣ, существенно отличающейся отъ современности. Въ учениіи объ единствѣ Церкви мы вступаемъ на путь малообслѣдованный и трудный, гдѣ требуется величайшая осторожность.

Прежде всего является церковной аксіомой единство Церкви и ея единственность. Не должно быть места такому представлению, что есть двѣ или три «церкви» или ея «вѣтви», причемъ ни одна изъ нихъ не есть истинная или единственная. Есть *Православіе*, и нужно живымъ членамъ Церкви знать и чувствовать всю полноту, единственность и безусловность жизни въ Православіи, которая есть Духъ Св., обитающій въ Церкви. И лишь изъ Православія и черезъ Православіе нужно видѣть и постигать все, что не есть Православіе, но что, насколько оно вообще *церковно есть*, есть и Православіе, хотя и ущербленное, ослабленное. Каково должно быть *церковное отношение* къ не-православію, которое вмѣстѣ съ тѣмъ не есть вполнѣ и не-православіе, но въ какой-то степени есть и православіе? Такое отношение должно быть, прежде всего, далеко отъ безразличія къ тому, въ чёмъ не-православіе отходитъ отъ

\*<sup>1</sup>) По мнѣнію проф. Бердникова, который ссылается и на 2 прав. Трульск. соб. въ толкованіи еп. Иоанна Смоленскаго «нельзя понимать обязательность каноновъ въ смыслѣ безусловной неизмѣнности и неотмѣнности правилъ древней вселенской церкви для послѣдующаго времени. Характеръ неизмѣнности принадлежитъ только такимъ определеніямъ соборовъ, которые касаются докторатовъ вѣры». (Православная богослов. энциклопедія, т. 8. Проф. И. Бердниковъ. Практическое значеніе каноновъ вселенской церкви, стр. 383).

Православія или тѣмъ болѣе съ нимъ враждуетъ. Любовь все покрываетъ, однако кромѣ заблужденія, все терпить, кромѣ лжи. Любовь есть и ревность обѣ истинѣ, и этой ревности, а не безразличія хочетъ отъ насъ Церковь. Однако только церковная ревность спасительна, — ревность же, отданная заблужденію, гибельнѣе, нежели ея отсутствіе: примѣръ можетъ служить сектанство и даже большевизмъ, которому нельзя отказать въ фанатической ревности. И смыслъ каноновъ, воспрещающихъ не только молитвенное, но, въ сущности, и жизненное общеніе съ еретиками,\* связанъ именно съ этой ревностью: невозможно общеніе церковное съ еретикомъ или раскольникомъ, насколько онъ утверждается въ своемъ *противленіи* Церкви, это является внутреннимъ противорѣчіемъ, есть измѣна самому себѣ или предательство. Какъ можетъ православный молиться вмѣстѣ съ штундистами, духовная энергія которыхъ рождается фанатической ненавистью ихъ къ Церкви, или съ толстовцами, паѳосъ которыхъ есть извращеніе Евангелія съ отрицаніемъ вѣры въ Господа I. Христа? И однако можетъ быть такое положеніе вещей, при которыхъ прямолинейное примѣненіе каноновъ, запрещающихъ молитвенное общеніе съ еретиками и отщепенцами, было бы нарушеніемъ ихъ смысла: *summa lex summa iniuria*.

Это въ тѣхъ случаяхъ, когда еретикъ и отщепенцы поворачиваются къ Церкви не тѣми сторонами своего существа, въ которыхъ они пргрѣшаютъ противъ церковнаго единства, но тѣми, силою которыхъ они, не взирая на отдельеніе, пребываютъ въ церковномъ общеніи, когда они идутъ — сознательно или безсознательно — не противъ Церкви, но къ Церкви и съ Церковью.

Когда протестанты и вообще инославные приходятъ теперь на наши богослуженія, развѣ соштѣственно духу каноновъ удалять ихъ отъ него на основаніи запрещенія совмѣстной молитвы съ еретиками? Развѣ нарушеніемъ каноновъ было то, что наши іерархи присутствовали лѣтомъ 1925 г. при англиканскомъ богослуженіи въ Лондонѣ, пассивно — этимъ торжественнымъ своимъ присутствіемъ — даже въ немъ соучаствуя? Развѣ нарушеніемъ каноновъ, далѣе, является, когда мы, вѣнчая нынѣ разрѣшаемые смѣшанные браки (однако въ свое время совершенно запрещенные канонами), тѣмъ самымъ въ церковную молитву и даже въ тайнодѣйствіе допускаемъ инославныхъ, конечно, соштѣственно ихъ доброму желанію, или вообще когда молимся — въ личной-ли (которая вѣдь тоже церковна) или въ общественной — молитвѣ обѣ инославныхъ?

Вообще, что представляеть собою *не*-православіе, *не*— церковь въ отношеніи къ православію? Иногда это понимается законнически, юридически: если и въ малѣйшемъ нарушеніи законъ, то нарушившій становится преступенъ противъ *всего* закона, и не вся правда вообще есть неправда. Однако такая прямолинейность никогда не примѣнялась Церковью, всегда различавшей, какъ мы видѣли, степени отпаденія

\* Ср. напр. правила св. Никифора Исповѣдника, вопросъ 9, о вкушении пищи съ еретиками.

отъ Церкви. И теперешняя церковная практика различаетъ въ инославіи, за предѣлами Церкви, каноническую преемственность священства или ея отсутствіе, въ первомъ случаѣ возсоединяя въ сущемъ санѣ, во второмъ этого не дѣлаетъ. Возможна около этого вопроса спорность или неясность въ факти, именно наличія таковой преемственности священства или же ея отсутствія; такъ обстоитъ пока дѣло съ іерархіей старообрядческой (австрійского бѣлокриницкаго священства) и съ іерархіей англиканской. Отсутствіе этой преемственности въ протестантизмѣ ничѣмъ не можетъ быть возлѣщено при присоединеніи, и протестанскій пасторъ всегда есть мірянинъ для православія, если онъ къ нему присоединяется. Напротивъ, католической іерархѣ, если онъ присоединяется къ Православію, пріемляется въ сущемъ санѣ (по смыслу правиль апостол. 47-68, разъясняемыхъ чрезъ сопоставленіе съ I всел. 8, каре. 6, 8, Вас. В. I, а съ другой ст. I всел. 19, Лаод. 8.).

Однако это нудить поставить и наиболѣе пререкаемый вопросъ о томъ, существуетъ-ли вообще іерархія — виѣ церкви, по крайней мѣрѣ виѣ церковной организації, т. е. въ расколѣ и еретическихъ общинахъ? Этотъ вопросъ неизбѣжно ставится самымъ фактомъ принятія инославныхъ въ сущемъ санѣ (какъ это относительно католиковъ дѣлаетъ православная церковь). Предъ лицомъ этого факта невразумительнымъ является прямое отрицаніе священства виѣ Церкви, какъ іерархической организации. Однако столь же невозможно и его безгооворочное признаніе, потому что послѣднее и означало бы именно тотъ Interkommunion, то общеніе молитвы и таинствъ съ отщепенцами, которое прямо воспрещается вышеприведенными канонами, согласно правилу 32 Лаодик. соб.: «не подобаетъ отъ еретиковъ принимать благословенія,\*) которыя суть суесловія паче нежели благословенія» (ср. прав. 37). Практически для людей церковныхъ инославные клирики не отличаются отъ мірянъ, ибо они не находятся съ ними въ іерархическомъ общеніи. Но строго говоря, они не суть міряне — laici — въ точномъ смыслѣ слова, какъ и инославные міряне также не суть церковные міряне, въ точномъ смыслѣ слова, ибо чинъ мірянъ есть опредѣленное положеніе въ Церкви, — въ церковномъ общеніи, виѣ которого остаются инославные, одинаково какъ состоящіе въ клире, такъ и виѣ его. Поэтому прямое отрицаніе инославного священства въ смыслѣ его приравниванія мірянамъ есть въ нѣкоторомъ смыслѣ складываніе аршинъ съ золотниками и вообще лишено церковнаго смысла: церковь судить только внутри себя, но не виѣ, и различеніе клириковъ и мірянъ имѣть мѣсто лишь внутри Церкви. Однако, какъ мы только что сказали, церковь судить и о виѣшнихъ, насколько они входять въ соприкосновеніе съ нею, при возсоединеніи, и тогда она различаетъ церковное состояніе до него и признаетъ возможнымъ св своей стороны конвалидировать священство, его не повторяя, не совершая нового рукоположенія, а также признаетъ

\*.) «Благословеніе» — εὐλογίας — разумѣются благословенные хлѣбы или частицы просфоры, которыми мѣнялись церкви въ знакъ бобщенія.

и силу таинствъ, совершаемыхъ этимъ священствомъ, т. е. не только крещенія (которое можетъ быть по нуждѣ совершенено и мірянами), но и муропомазанія (которое мірянами совершено быть не можетъ, почему протестанты, как не имѣющіе священства, пріемлются чрезъ муропомазаніе). Слѣдовательно, Церковь во всѣ времена, также какъ и теперь, признаетъ по крайней мѣрѣ *потенциальное священство* и въ расколѣ, которое и получаетъ свою полную законную силу, юрисдикцію, при возсоединеніи съ православіемъ. У преп. Феодора Студита встрѣчаемъ такое 'сужденіе': «...отлучены отъ священнослуженія тѣ, кто нынѣ рукоположенъ (епископомъ), оказавшимся еретикомъ, хотя и говорящимъ, что соборъ былъ дурной и мы погибли. Ибо почему онъ, признавая это, не убѣгаетъ отъ погибели, уклоняясь отъ ереси, чтобы быть епископомъ Божіимъ? Тогда и рукоположенія его тотчасъ будуть прияты». (Творенія преп. Феодора Студита, т. II, стр. 288. Изд. СПБ. Дух. Ак.) Однако ех *nihil nil fit*, какъ это съ полной наглядностью вытекаетъ изъ отношенія Церкви къ исповѣданіямъ, утратившимъ преемственность священства. Церковь признаетъ священство сохраняющимся даже при нарушеніи общенія съ нимъ, хотя и возбраняетъ всякое молитвенное общеніе съ этимъ священствомъ и практически его какъ бы игнорируетъ, ибо священство дѣйственно и дѣйствительно лишь при условіи канонического общенія и соподчиненія, которое здѣсь именно и отсутствуетъ; но разъ оно возстановляется, возстановляется и сила священства. Можно сказать, что, не отрицая таинства въ его сакраментальномъ моментѣ, Церковь считаетъ его бездѣйственнымъ въ отношеніи юрисдикціи. Согласно прав. 9-му IV всел. собора, рукоположеніе совершается лишь съ назначениемъ рукополагаемаго къ опредѣленному храму, иначе поставленіе является недѣйствительнымъ, слѣдов., въ глазахъ Церкви *есть* постановленія въ расколѣ являются недѣйствительными, однако же, *неничтожными*, поскольку они получаютъ силу при возсоединеніи и при вступленіи въ правильныя отношенія юрисдикціи и подчиненія. Второе же, новое, поставленіе уже поставленныхъ строго запрещается церковными канонами (апост. прав. 68); послѣдніе на этомъ основаніи запрещаютъ и новое поставленіе однажды извергнутыхъ изъ клира, которые поэтому навсегда пребываютъ низведенными въ разрядъ мірянъ (ср. Каре. соб. прав. 27). Т. о. церковное пониманіе таинства священства сводится къ тому, что оно не можетъ быть повторяено также, какъ и крещеніе и муропомазаніе, на этомъ основаніи не можетъ уже быть возстановленъ въ санѣ однажды изверженый\*) изъ него (ср. Вас. В., прав. 3), какъ и не перепоставляется поставленный инудѣ, въ общенія церковнаго\*\*)

\*) По правилу 21 Трульскаго собора самое большее, что можетъ быть ему предоставлено, это — лишь стричь волосы по образу клира.

\*\*) Интересны мотивы принятія возвращающихся въ церковь въ сущемъ санѣ, выраженные въ 57 правилахъ Кареаг. собора «Нареканіе прежняго заблужденія не должно быть въ препятствіемъ принятію ихъ въ чинъ клира, когда они приступивъ къ вѣрѣ, истин-

Но какъ же согласовать это *условное признаніе священства extra ecclesiam* съ прямымъ опредѣленіемъ I правила св: Василія Великаго? Въ послѣднемъ сказано слѣдующее: сначала св. отецъ ставить общий вопросъ о крещеніи въ церкви, причемъ различаетъ въ этомъ отношеніи еретиковъ, коихъ крещеніе не дѣйствительно, отъ раскольниковъ и самочинныхъ сборищъ, причемъ крещеніе «раскольниковъ, яко еще не чуждыихъ церкви, принимати. Такимъ образомъ даже находящіеся въ церковныхъ степеняхъ, отступивъ купно съ непокорными, когда покаются, нерѣдко приемлятъ въ томъ же чинѣ». Такимъ образомъ, св. отецъ допускаетъ священство въ расколѣ и отвергаетъ его лишь для ереси, въ которой отрицается и само крещеніе, «ибо здѣсь есть явная разность въ самой вѣрѣ въ Бога».

Отъ этихъ общихъ положеній обращаясь къ частностямъ, онъ останавливается на каеарахъ, которые были собственно раскольники, однако по своей ожесточенности приближались къ еретикамъ, почему «древнимъ угодно было» ихъ къ нимъ и приравнивать. «Ибо (объясняетъ св. отецъ), хотя начало отступленія произошло черезъ расколъ, но отступившіе отъ церкви уже не имѣютъ на себѣ благодати Святаго Духа. Ибо оскудѣло преподаяніе благодати, п. ч. пресѣклось законное преемство. Ибо первые отступившіе получили посвященіе отъ отцовъ, и черезъ возложеніе рукъ ихъ имѣли дарованіе духовное. Но отторженные, *сдѣлавши мірянами*, не имѣли власти ни крестити, ни рукополагати, и не могли преподать другимъ благодать Св. Духа, отъ когоой сами отпали. Почему приходящихъ отъ нихъ къ Церкви, яко крещенныхъ *мірянами*, повелѣвали вновь очищать истиннымъ церковнымъ крещеніемъ». Такимъ образомъ, мысль св. отца не въ томъ, что *всякое состояніе въ расколѣ* съ церковью влечетъ утрату законного преемства, но лишь приводящее къ «отступленію отъ церкви», т. е. ереси, которая не имѣеть и истинного крещенія (какъ видно изъ этого правила, св. Василій Великій не допускаетъ совершенно крещенія черезъ мірянъ, которое знаетъ теперешняя церковная практика присоединенія не по первому, но по второму чину, т. е. безъ перекрещиванія). Однако св. отецъ не настаиваетъ на строгомъ примѣненіи этого правила къ каеарамъ, потому что здѣсь же прибавляетъ: «но поелику нѣкоторымъ въ Асіи рѣшительно угодно было, ради назиданія многихъ, пріяти крещеніе ихъ: то да будетъ оно приемлемо». (А слѣдовательно, по обратному ходу заключеній св. отца, приемлемо будетъ и священство ихъ, ибо одно съ другимъ для него связано). Такимъ образомъ, непризнаніе священства за предѣлами Церкви

---

ную Церковь признали своею и, въ ней увѣровавъ во Христа, приняли таинства Троицы... Сего ради по преданію анаемъ имени заблужденія, возложеніемъ руки на приемлются въ единую церковь... въ которой спасительно приемлются всѣ таинства вѣчныя и животворящія, впрочемъ пребывающихъ въ ересь подвергающія великому осужденію и казни. Что въ истинѣ свѣтлѣе препровождало бы ихъ къ вѣчной жизни, то въ заблужденіи становится для нихъ болѣе омрачающимъ и осуждающимъ... Таковыя, когда присоединится удостовѣреніе въ ихъ добромъ житіи, безъ сомнѣнія, правильно могутъ утверждены быти въ клирѣ для служенія св. тайнамъ». Ср. Каро. соб. прав. 68 (о пріятіи клириковъ донатистовъ въ клиръ каеолической церкви).

у св. Василія Великаго отнють не безусловно, но условно, оно связано съ той или иной оцѣнкой даннаго раскола, приближающей его то къ ереси, то къ самочинному соборищу, причемъ самая оцѣнка, въ зависимости отъ обстоятельствъ мѣста и времени, мѣняется, какъ показываетъ примѣръ съ каѳарами (а также и съ энкратитами, какъ это явствуетъ изъ того же I правила Вас. В.). *Сужденіе же произносится Церковью, которая и опредѣляетъ, какъ въ данномъ случаѣ слѣдуетъ относиться къ отпавшему церковному обществу.\*)* Такъ и въ отношеніи къ каѳарамъ I всел. соборъ прямо постановилъ (прав. 8) о томъ, чтобы присоединяющіеся къ Церкви да пребываютъ въ клирѣ, епископы епископами, пресвитеры — пресвитерами. Уже по этому одному выраженію св. Василія В. о томъ, что они «содѣлались мірянами», очевидно, относится къ юрисдикції, къ недѣйствительности ихъ поставленія, но не къ бездѣйственности самого священства, которое получаетъ силу при присоединеніи къ Церкви. Это же постановляетъ относитъ донатистовъ и прав. 68 Кареаген. собора, которое гласить, что «рукоположенные донатисты, аще исправясь, восхотятъ приступити къ каѳолической вѣрѣ, да не будуть лишаемы принятія въ своихъ степеняхъ». (Конечно, и это правило было бы несогласуемо съ опредѣленіемъ I прав. Вас. В., если бы оно было понято буквально и безусловно). Напротивъ, это совершенно исключается I всел. 19, лаод. 18 относительно павліанъ и фриговъ, «хотя бы находились въ мнимомъ у нихъ клирѣ».

Все это ставить общий догматический вопросъ о природѣ священства и его силѣ. Очевидно, что изъ двухъ элементовъ дѣйственности священства первый, — именно юрисдикція, законная управомоченность, составляеть общее условіе дѣйствительности второго, сакраментального элемента, и, съ устраненіемъ первого, теряетъ свою дѣйствительность и послѣдній. Это и означаетъ «низоведеніе въ число мірянъ» бывшаго клирика. Но это еще не решаетъ вопросъ о самомъ благодатномъ дарѣ священства. Сохраняетъ ли онъ какую-то, хотя и потенциальную, дѣйствительность и въ лишенныхъ сана, подобно св. крещенію и муропомазанію, печать которыхъ неизгладима даже въ отпадшихъ? Послѣднее слѣдуетъ изъ неповторимости обоихъ таинствъ, но это же относится какъ мы видѣли, и къ священству,\*\* и это же явствуетъ и изъ того, что объекты священства не ограничиваются никакимъ срокомъ, но даются, такъ же какъ и монашескіе, на всю жизнь, почему прав. 7-ое IV всел. собора и возв-

\*.) Мы уже упоминали, что на основаніи этого получаетъ свое принципіальное объясненіе различное отношеніе къ католичеству со стороны греческой и русской церкви, причемъ первая рассматриваетъ ее какъ ересь (на основаніи постановленія собора 1756 года при патр. Кириллѣ V) и считаетъ латинское крещеніе простымъ купаньемъ *rãntica rômou filov* (Пиндадіонъ), русская же церковь, согласно терминологіи св. Василія В., практически рассматриваетъ его какъ расколъ, хотя и связанный съ еретическими ученіями.

\*\*) Знаменитый православный канонистъ еп. Никодимъ Милашъ замѣчаетъ: «неизгладимый характеръ, по учению правосл. Церкви означаетъ только то, что это таинство не можетъ изъ одной и той же ступени повторяться надъ однимъ и тѣмъ же лицомъ». (Право правосл. церк., т. II, стр. 66).

браняеть вчиненнымъ однажды въ клиръ и монахамъ не вступать ни въ воинскую службу, ни въ мірской чинъ\*) подъ угрозой анаемы. Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что и по православному воззрѣнію принятію сана присуща извѣстная незгладимость, которая , дѣйствительно, позволяетъ его въ этомъ смыслѣ сопосто-влять съ крещенiemъ.

Оставившie священство и вступившie въ званie мірянъ не могутъ быть разсматриваемы какъ всѣ остальные міряне, или какъ они сами были до принятія сана. Снятіе сана неизбѣжно сопровождается духовнымъ измѣненіемъ, которое можетъ быть восполнено христіанскими добродѣтелями и подвигами, но во всякомъ случаѣ само по себѣ представляеть собой надломъ. Нельзя безнаказанно и безболѣзненно оставить алтарь, нельзя его просто позабыть или отвернуться отъ него. Католи-ческая церковь съ обычной своей доктринальной прямолинейностью со временъ Тридентского собора выражаетъ это какъ character indeibilis,\*\*) причемъ съ нимъ связано и то, что священнодѣйствiя запрещенныхъ священниковъ, поставленiя, совершенные низложеными епископами, имѣютъ силу ex opere operato. Это воз-зрѣніе отличается механичностью, которая вообще свойственна ученiю ex opere

\*) Въ связи съ этимъ стоять вопросъ о томъ, канонично-ли разрѣшать снятіе сана, какъ это принято въ русской церкви, согласно 86 ст. устава Дух. Консисторiй. Еп. Никодимъ Милашъ находитъ эту практику рѣшительно не канонично и всѣ ссылки въ пользу ея на разныя канонические правила неубѣдительными. (см. и. соч. I, 501-4). Не входя здѣсь въ разсмотрѣніе пререкаемаго вопроса по существу, ограничимся общимъ замѣчанiемъ, что и практика русской церкви, разрѣшающая сложенiе сана не въ видѣ наказанiя, но по прошенiю, никоимъ образомъ не можетъ означать, чтобы священный санъ разсматривался лишь какъ временная должностъ. Церковная власть въ данномъ случаѣ создаетъ лишь особое условiе недѣйствительности священства. Трудность этого случая заключается въ томъ, что снятіе сана здѣсь ведетъ за собою автоматическое снятіе и каноническихъ запретовъ второго брака для клириковъ, слѣдов., какъ будто дѣйстви-тельно возвращаетъ въ первоначальное состоянiе. Однако такое пониманiе дѣла означало бы уничтоженiе сана и его объектовъ («прѣимъ залогъ сей и соблюди... о немъ же истязанъ будеши во второмъ страшномъ пришествiи Христовомъ», говорить епископъ рукополо-женному iерею, вручая ему частицу св. даровъ). Разрѣшенiе второго брака снявшему санъ означаетъ не его анулированiе, но прiостановку дѣйствiя строгихъ каноновъ о воспрещенiи второго брака ради снискожденiя къ человѣческой слабости. Здѣсь есть аналогiя съ отношенiемъ Церкви ко второму и третьему браку и особенно къ разводу, который допускается изъ благоснискожденiя, но отнюдь не одобряется по существу. Церковь жизненно, т. е. свободно и творчески относится даже и къ канонамъ, которые, при всей ихъ священности, не представляютъ собою *ius strictum*, «закона», но регулятивныя нормы (что косвенно подтверждается и тѣмъ, что въ исторii канонического законо-дательства бывали случаи, когда позднѣйшie каноны отмѣчали или измѣнили предшест-вующие). Можно спорить о томъ, правомочна-ли помѣстная церковь одна вносить такое измѣненiе въ церковную дисциплину, но принципiально такая возможность едва ли можетъ быть отвергаема.

\*\*) На 7 засѣданiи Тридентского собора было постановлено: *si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indeibile, unde ea iterari non possunt: anathema sit* (Sess. VII, de sacramentis in genere can 9), и дальше: *si quis dixerit per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ait proinde frustra episcopos dicere: Accipe spm S-m aut per eam non imprimi characterem; vel eum qui sacerdos semel fuit laicum rursus fieri posse anathema sit* (Sess. XXIII de sacr. ord. can 9).

operato. Изъ того правильного наблюденія, что сообщеніе благодати въ Церкви связано съ наличиемъ опредѣленныхъ богоустановленныхъ условій, имѣющіхъ существенно неустранимый характеръ, католическая доктрина дѣлаетъ и обратное заключеніе о томъ, что сообщеніе благодати *неотдѣлимо* отъ этихъ условій самихъ по себѣ (это именно и означаетъ *ex opere operato*) и что, слѣдовательно, благодать никогда и ни при какихъ условіяхъ не можетъ отдѣляться отъ этихъ дѣйствій. \*) Такое заключеніе, дѣйствительно, вносить черты магизма въ пониманіе церковныхъ тайнодѣйствій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и является излишнимъ для разрѣшенія вопроса. Не всякое священство, имѣющее непрерывность въ поставленіи своеемъ, дѣйствительно, а, слѣдовательно, есть священство: иначе вѣдь невозможно и непонятно было бы изверженіе изъ сана, которое именно у католиковъ сопровождается весьма выразительнымъ ритуаломъ разоблаченія извергаемаго отъ священныхъ одеждъ (и даже выскабливаніемъ съ помазанныхъ мѣсть священнаго елея). Выходитъ, что Церковь здѣсь остается безсильна, и бездѣйственно лишеніе сана, если и послѣ него остается неумаленной дѣйственная сила священства \*\*), вслѣдствіе его character indelebilis. Возможность изверженія изъ сана съ очевидностью показываетъ, что правильность поставленія въ смыслѣ непрерывности апостольскаго преемства, какъ ни важна она, еще не имѣеть рѣшающаго значенія. Иначе придется признать имѣющими силу теперешнія живоцерковныя поставленія, между тѣмъ какъ недѣйствительность живоцерковныхъ постановленій должна быть установлена Церковью твердо\*\*\* и решительно (характерно, что сами живоцерковники въ свою очередь объявляютъ недѣйствительнымъ церковное священство, по крайней мѣрѣ, заграничное). И въ

\*) Вотъ какъ смотрѣть на этотъ вопросъ современный католический богословъ: Que penser des sacrements administrés par un évêque schismatique ou hérétique?... Aujourd'huи tout catholique sait que pour pouvoir faire réellement des prêtres chrétiens, en observait le rite convenable, il suffit de posséder réellement la plenitude de sacerdoce autrement dit, d'être évêque. L'exercice du pouvoir d'ordre dans la collection du sacerdoce comme dans tout autre act sacramental, pourra être illicite, si l'évêque va contre une prohibition de l'Eglise: il ne sera pas pour cela invalide (?), et ainsi le sacerdoce chrétien pourra exister et se perpetuer, le Christ l'ayant voulu, hors des prises de l'Eglise même dans le schisme, même dans l'hérésie. C'est là une vérité, non précisément de foi définitive, mais cependant définissable; les théologiens disent: pro x i m a f i d e (A. d' Ale s. Ordination, Dict. Apolog. de la Foi cathol., fasc. XIII. Paris 1919).

\*\*) К обе г. Die Deposition und Degradation. Tübingen. 1867, стр. 94-5 устанавливаетъ, что, хотя низложенный клирикъ юридически есть мірянинъ, но «die Befähigung die mit ihrer Wurde verbundenen Funktionen auszuüben ihnen ungeschmälert verblieb (?)». Поэтому и самая Deposition понимается какъ лишеніе права сана, ohne jedoch den durch die Ordination empfangenen geistlichen Character völlig zu verlieren» (110). Выходитъ, что дѣйственное изверженіе изъ сана для Церкви неисполнимо. Въ связи съ такимъ пониманіемъ находится католическая практика возстановленія въ санѣ извергнутыхъ изъ него, разумѣется, властію папы (E. V a g a n d a r d. Déposition et dégradation des clercs, Dict. de théol. cathol. t. IV. p. 472).

\*\*\*) Странно, что d'Herbigny (В Orient. Christ.) видѣть въ такомъ отношеніи къ живоцерковной іерархіи «донатизмъ». Изъ приведенныхъ каноновъ ясно, что церковь во многихъ случаяхъ отказывала въ признаніи еретическому и даже раскольничьему священству вѣдь всякаго донатизма.

этомъ именно смыслъ воинствующая ересь или расколъ, даже самочинное сбоще поскольку оно по какимъ бы то ни было мотивамъ: догматическимъ, іерархическимъ или же политическимъ идеть противъ церкви и законной церковной власти, оно, отъ Церкви отрываясь, преграждается отъ источника благодати и постольку становится безблагодатнымъ. Т. обр. оказывается возможно безблагодатное священство, которое тѣмъ самымъ не есть уже священство. *Character indelebilis* здѣсь допустимъ не въ смыслѣ дѣйственности священства вовнѣ, но разрушительного его дѣйствія въ самомъ лжепоставленномъ: подобнымъ образомъ анаемствованный членъ церкви находится въ худшемъ положеніи, чѣмъ просто язычникъ, и именно въ силу своего крещенія. Такимъ образомъ, священства нѣть въ Церкви, въ ереси, въ расколѣ или самочиніи, поскольку самое происхожденіе этой лжеіерархіи связано съ бунтомъ противъ церкви, непослушаніемъ и самочиніемъ, непріятіемъ истиннаго священства и поставленіемъ вмѣсто него и противъ него своей собственной лжеіерархіи. Здѣсь даже не имѣеть существенного значенія причина или поводъ, которые вызвали отдѣленіе отъ Церкви: это могутъ быть серьезныя догматическая разногласія, но могутъ быть и просто предательская сдѣлки съ антихристовой властью, какъ у живоцерковниковъ. Такая лжеіерархія недѣйствительна, сколь бы ни было бесспорно ея апостольское преемство; равнымъ образомъ теряютъ свою благодатность бывшіе члены православной іерархіи, разъ они измѣняютъ Церкви и вступаютъ въ ряды лжеіерархіи. Всякое молитвенное общеніе съ ними, а тѣмъ болѣе сослуженіе, воспрещенное священными канонами, непріемлемо для вѣрующей души. Удаленіе отъ Церкви измѣряется силою противленія ей, и живоцерковники, несмотря на кажущуюся близость къ Церкви, для насъ дальше нежели католики, протестанты, вообще разныя историческія исповѣданія.

Итакъ, одна непрерывность апостольского преемства при посвященіи еще не даетъ канонического поставленія. Однако бесспорно и то, что *отсутствие* такого преемства его во всякомъ случаѣ исключаетъ. Для Церкви отнюдь не имѣеть обязательной силы неканоническое поставленіе, однако при отсутствіи его Церковь не можетъ ни въ коемъ случаѣ, ни при какихъ обстоятельствахъ признать священства со всѣми послѣдствіями, отсюда вытекающими: ни теперешніе украинскіе самосвяты, ни всевозможные сектантскіе пресвитеры или протестантскіе пасторы никогда и ни при какихъ условіяхъ священниками признаны быть не могутъ, ибо и церковная власть имѣеть свои естественные границы и не можетъ сдѣлать несуществующее существующимъ. Въ этомъ смыслѣ есть огромная разница въ *объективномъ* положеніи всякихъ самосвяты и преемственно поставленной, но недѣйствительной лжеіерархіи, потому что эта послѣдняя при наличіи извѣстныхъ условій можетъ сдѣлаться дѣйствительной безъ перепоставленія: здѣсь имѣется объективная для того возможность. Въ этой возможности, правда, нѣть никакой принудительности: Церковь можетъ и *не признать* лжеіерархіи, несмотря на всю бесспорность апостоль-

скаго преемства, какъ она не признавала іерархій разныхъ еретическихъ и раскольническихъ общинъ (см. выше). Но Церковь можетъ, послѣ возсоединенія, признать ихъ и въ сущемъ санѣ, чего не можетъ надъ непосвященными. Признаніе или непризнаніе въ сущемъ санѣ лжеіерархіи при возсоединеніи лежитъ *во власти* Церкви, которая руководится здѣсь соображеніями т. наз. церковной икономіи, т. е. практической мудрости и блага Церкви. Пріемля въ сущемъ санѣ, Церковь восполняетъ недостающее, даетъ силу недѣйствительному, благодатствуєтъ обезблагодатствованное. Въ частности и въ отношеніи къ живоцерковному самочинію будущее покажеть, какъ отнесется Церковь къ кающимся и возвращающимся въ нѣдра ея живоцерковнымъ лжеіерархамъ (въ Бозѣ почившій патріархъ Тихонъ проявлялъ въ отдѣльныхъ случаяхъ большую снисходительность), но до этого раскаянія вся живоцерковная іерархія, какъ церковнаго, такъ и внѣцерковнаго постановленія недѣйствительна, какъ возникшая изъ церковнаго мятежа и преслушанія, слѣдов., тайнодѣйствія, ими совершаemyя, суть акты кощунственные и недѣйствительные, поскольку для нихъ требуется благодать священства\*).

Однако все это просто и ясно въ примѣненіи къ случаямъ *активнаго* раскола и самочинія. Но могутъ быть совсѣмъ иные случаи, именно когда отдѣляется отъ Церкви цѣлая часть церковнаго общества, имѣющая свою канонически правильную и доселѣ Церковю не оспаривавшуюся іерархію. Подобныхъ случаевъ было не мало въ исторіи церкви: несторіанство, армяне-монофизиты, римско-католики, англикане (не говоря уже о болѣе сомнительныхъ случаяхъ); или, съ другой стороны, автокефалія болгарская въ отношеніи къ греческой церкви, грузинская и украинская автокефалія, отдѣлившіяся отъ русской патріархіи, или — въ наши дни — автокефалія польская, финляндская въ отношеніи къ законопослушной русской Церкви. Раздѣленія возникали и возникаютъ здѣсь во всякомъ случаѣ не на почвѣ прямого церковнаго мятежа, но отчасти на почвѣ догматическихъ, национально-культурныхъ или обрядовыхъ разногласій, отчасти же вслѣдствіе споровъ объ юрисдикції. Совершившееся раздѣленіе однако сдѣлало то, что церковное единеніе съ отпавшими стало невозможно, и, слѣдоват., упразднилась для вѣрныхъ сыновъ Церкви отпавшая часть священства. Однако, это упраздненіе или, вѣрнѣе сказать, парализованность схизматического священства, дѣлая его недѣйствительнымъ для Церкви, въ то же время его еще не аннулируетъ. Очевидно, прежде всего, совершенно неправильно и даже невозможно приравнивать такое священство какъ къ изверженнымъ изъ сана по суду за преступленіе, такъ и къ находящимся подъ запрещеніемъ или неканонически поставленнымъ: оставаясь на своемъ мѣстѣ, въ своемъ церковномъ тѣлѣ, оно раздѣляетъ и общую его судьбу. Приговоръ Церкви надъ отдѣлив-

\*.) Мы намѣчаемъ только общія рамки, но при практическомъ разрѣшеніи частныхъ вопросовъ здѣсь возможно большое разнообразіе. Церковная «икономія» должна быть гибкой и благоснисходительной.

шейся частью, какъ мы уже знаемъ, можетъ быть различенъ, Церковь не связана фактомъ священства ех opero и operato, и она можетъ отвергнуть не только дѣйствительность (юрисдикцію), но и дѣйственность (сакраментальную силу) этого священства, но можетъ поступить и иначе, съ большею снисходительностью. Такъ, напр., поступаетъ (въ отличіе отъ греческой) русская Церковь относительно римско-католического (и несторіанского) священства, приемля его сущимъ саномъ. Иными словами, выражаясь въ терминахъ св. Василия Вел., она практически трактуетъ католичество не какъ «ересь», а какъ «расколъ», повреждающей, но не обезсиливающей преемственность священства.

Однако дѣйствительность священства *внѣ* ограды церковной признается Церковью даже и въ возсоединенія и помимо этого восполненія. Это явствуетъ изъ того, что признаются имѣющими силу таинства, совершенныя этимъ священствомъ, слѣдовательно, — приходится отсюда заключить — почитается дѣйственномъ и благодать этого священства. Разумѣется выявиться это можетъ только относительно такихъ таинствъ, чрезъ которыхъ «инославіе» можетъ реально соприкоснуться съ Церковью. Возсоединяемый съ нею получаетъ то, чего ему не хватаетъ, но онъ не долженъ получать то, что уже имѣеть. Поэтому, если онъ не является по настоящему, крещеннымъ, то онъ получаетъ крещеніе. Если онъ имѣеть лишь одно крещеніе, то онъ получаетъ муропомазаніе. Если онъ имѣеть муропомазаніе, въ немъ уже не нуждаясь, онъ допускается прямо къ полному общенню таинствъ, т. е. къ покаянію и причащенію. Изъ того, что римско-католики русской церковью не муропомазаются, надо заключить, что въ глазахъ ея они это таинство уже имѣютъ. Но такое признаніе implicite необходимо подразумѣвать и дѣйствительность священства, п. ч. иначе оно не могло бы преподавать благодать муропомазанія. Было бы непослѣдовательно ограничить и исчерпать дѣйственность схизматического священства лишь этими двумя таинствами: во-первыхъ, такое выдѣленіе именно ихъ одніхъ изъ общей дѣйственности священства вообще едва ли мыслимо; во-вторыхъ, дѣйствительность этихъ и только этихъ таинствъ обнаруживается именно потому, что въ нихъ можетъ произойти дѣйствительная встрѣча Церкви съ «инославіемъ» на почвѣ тайнодѣйствія, Правда, признается Церковью и сила таинства брака, совершенного въ церковной оградѣ, ибо такие браки не перевѣнчиваются; однако относительно этого можетъ быть указано то, впрочемъ тоже не безспорное, соображеніе, что крещенiemъ или муропомазанiemъ конвалидируется и бракъ, самъ по себѣ недостаточный или даже прямо недѣйствительный въ качествѣ таинства: не перевѣнчиваются не только католическія, но и протестанскіе браки, совершенные безъ священника, т. е. пасторомъ. Изъ признанія дѣйственности названныхъ таинствъ вытекаетъ дѣйственность и самого таинства священства, на которомъ они основываются. Остается вопросъ о тѣхъ таинствахъ, въ которыхъ не могутъ встрѣтиться и соприкоснуться Церковь и «инославіе», потому что это соприкосновеніе означало бы уже возстановленіе полнаго

общенія церковнаго и преодолѣніе раскола именно о таинствахъ покаянія и причащенія. По существу объ этихъ таинствахъ и не имѣть случая прямо высказаться церковь, здѣсь возможны только богословскіе домыслы и заключенія, какъ болѣе такъ и менѣе благопріятные для инославія. Одна изъ таковыхъ наиболѣе неблагопріятныхъ возможностей, выражается въ распространительномъ примѣненіи къ данному случаю словъ ап. Павла о вкушениі идоложертвенныхъ яствъ и трапезъ бѣсовской (1 Кор. 10: 20-21), и подобное же выраженіе св. Феодора Студита примѣняется къ еретикамъ его времени (боевымъ иконоборцамъ). Вотъ примѣръ: «священный патріархъ взять, изгнанъ, заключенъ въ потаенное мѣсто; на престолѣ его христоборецъ; соборъ нечестивыхъ; проклятие св. никейского собора; возобновленіе борьбы противъ Христа; ссылка святыхъ епископовъ и игуменовъ, монаховъ и монахинь; пролитіе крови, безвременная смерть, заключеніе въ темницахъ, умерщвленіе голодомъ, разграбленіе; а что еще страшнѣе видѣть и слышать, оскорблѣніе и попраніе досточтимой иконы Христа, Богородицы, всѣхъ святыхъ, разрушеніе храмовъ и жертвеннниковъ, оскверненіе и сожженіе святынь. При такихъ обстоятельствахъ всякой причащающейся или участвующей въ ядовитомъ хлѣбѣ, не есть-ли отступникъ отъ Христа, отверженный, нечестивый, если онъ не обратится назадъ чрезъ покаяніе» (Твор., т. II, 532). Это же иногда примѣняется съ явной непослѣдовательностью, и притомъ двойной, — къ католикамъ. Съ одной стороны, если католическое священство недѣйствительно, то слѣдуетъ заключить, что и совершаемыя имъ таинства просто недѣйствительны, представляютъ собой обрядъ воспоминанія, подобно тому, что представляетъ собой протестантское причащеніе: Съ другой стороны, если есть бѣсовская трапеза, то необходимо признать бѣсовскимъ дѣйствиемъ и миропомазаніе, и крещеніе, т. е. тѣ таинства, дѣйствительность которыхъ не подвергается сомнѣнію въ русской церкви.

Оставаясь послѣдовательными, сторонники воззрѣнія о «пищѣ демонской» должны за таковую же въ духовномъ смыслѣ почитать и Библію, находящуюся въ рукахъ еретиковъ и раскольниковъ, вообще у неправославныхъ. Дѣйствительно, невозможно оспаривать, что изученіе Библіи у фанатическихъ сектантовъ не всегда ведетъ къ ихъ просвѣщенію, вслѣдствіе общей ихъ антицерковности и предвзятости; также безспорно и то, что разумѣніе Библіи дано только Церкви и устанавливается святоотеческимъ руководствомъ. И однако Библія и сама по себѣ есть Библія, пребываетъ нѣкоторымъ таинствомъ пресуществленного слова, есть слово человѣческое, которое вмѣстѣ съ тѣмъ и Слово Божіе. Вкушать его полную силу дано только Церкви, однако дерзнетъ-ли кто утверждать, что для вѣнчанихъ это Слово становится духовной отравой? Тѣмъ не менѣе магизмъ крайностей теоріи ехъ *opere operato* не примѣнимъ въ отношеніи къ таинству. Нельзя думать, что таинства сохраняются у еретиковъ и даже раскольниковъ во всей той силѣ и дѣйственности, какую они имѣютъ въ Церкви,

если принять во внимание общую здесь поврежденность духовной жизни. Весь и таинство причащений может быть принято не только во спасение, но и в судь и во осуждение, причем различие, конечно, связано не с обезсиленiem таинства, но с образом его принятия. В этом различии думается намъ, нужно искать ключь и к уразумѣнию таинственного дѣйствія благодати Божией во внѣцерковномъ обществѣ. Для самихъ ересиарховъ, злобно исполняющихъ сердце свое противленiемъ Церкви, возможно, конечно, и то, что постигло Іуду послѣ принятия хлѣба изъ рукъ Спасителя, — «внide вонъ сатана» (Іо. 13: 27). Это не означаетъ, конечно, что Іуда вкусила пищи демонской, какъ должны были бы ради послѣдовательности заключить ревнители, но что его омраченной душой послѣ пріятія хлѣба изъ рукъ Спасителя окончательно овладѣль сатана и, слѣдоват., самъ Іуда сдѣлалъ его для себя трапезой демонской. Разумѣется, зресть тайны человѣческаго сердца человѣку не дано, но и не дано человѣку произносить судь надъ ближнимъ. И было бы безумiемъ грѣховнымъ, еслибы кто-либо дерзнулъ сказать о братѣ своемъ, что онъ причастился въ судь и во осуждение (этого онъ не можетъ знать даже и о себѣ самомъ), но не является ли страннымъ и этотъ приговоръ надъ цѣльными церковными обществами, надъ братьями во Христѣ, хотя и отторженными. Сказать, что они причащаются трапезы демонской, значить обречь ихъ на участъ Іуды и произнести страшный судъ надъ душами ихъ, т. е. надъ безчисленными миллионами душъ — не только ересиарховъ, но и пошедшихъ за ними и никогда не видѣвшихъ истинной Церкви. Здесь дѣло, конечно, не въ человѣческой жалостливости или «гуманности», которая въ вопросахъ вѣры прямо неумѣстна, здесь идетъ рѣчь о прямыхъ велѣнiяхъ самой Церкви, которая никогда не изрекала, что Библія въ рукахъ отторгнувшихся отъ Церкви есть не — Библія, и таинства суть не-таинства или, что еще гораздо хуже, противу-таинства, черные таинства. Церковь установила совсѣмъ противоположное отношение чрезъ признаніе этихъ таинствъ имѣющими силу при возсоединенiи съ Церковью, а развѣ возможно такое признаніе относительно дѣйствiя демонскихъ?

Надо искать общую точку зрењия, которая дѣлала бы понятной практику Церкви въ ея отношенiи къ «инославiю». Конечно, Церковь едина, ибо единъ Христосъ, единъ Духъ св., живущий въ Церкви, едина благодатная жизнь церковная, и не существуетъ двухъ путей спасенiя. И нельзя поэтому искать многихъ путей спасенiя въ разныхъ «вѣтвяхъ церкви» или разныхъ «церквахъ»: «церковь», конечно, не склоняется — ни въ двойственномъ, ни въ множественномъ числѣ, но имѣть только единственное. Множественное число можетъ относиться только къ разнымъ помѣстнымъ церквамъ, которые, при единствѣ церковной жизни, могутъ имѣть различные духовные дары, какъ это и показано въ Откровенiи Иоанновомъ относительно 7 малоазiйскихъ церквей. Въ этомъ смыслѣ является неправильнымъ, вѣрнѣе, неточнымъ, выраженiе «соединенiе церквей», если только подъ «церквами» не подразум-

мъвать раздѣлившіхся церковныхъ обществъ, которыя, однако, не могутъ быть рассматриваемы въ качествѣ равныхъ или равноправныхъ. Лишь одно Православіе есть истинная, неповрежденная Церковь Христова. Однако, это не означаетъ, что всѣ церковныя общества, образующіяся вънѣ Православія, какъ іерархической организаціи, были бы вполнѣ и окончательно не-православны, т. е. не имѣли бы въ себѣ никакой церковной жизни, были бы пустымъ мѣстомъ, или же хуже — анти-церковью, «авилонскою блудницей». Такое воззрѣніе могло бы опираться на законническое пониманіе жизни церковной, при которомъ существуетъ только двѣ возможности: исполненіе закона и его нарушеніе, правда и грѣхъ, черное и бѣлое. Для такого законническаго воззрѣнія дѣйствительное отношеніе Церкви къ «инославію» является лишь непослѣдовательностью и компромиссомъ. Но ветхозавѣтный юридизмъ здѣсь непримѣнимъ и недостаточенъ. Благодатная жизнь и истинность ея можетъ имѣть степени, полноту и неполноту. Между чернымъ и бѣльмъ существуетъ цѣлая гамма полутоновъ. Церковь есть столпъ и утвержденіе истины, истина едина, но истинность, жизнь въ истинѣ имѣть степени, также какъ имѣть степени приближеніе и соединеніе съ Тѣмъ, Кто Самъ есть Путь, Истина и Жизнь. И благодать Св. Духа едина, однако и дары различны, и служеніе различно, но тотъ же Духъ, который лышеть, где хочетъ. Благодатна была церковь ветхозавѣтная, однако иначе и въ иной степени, нежели новозавѣтная. И живущіе въ Церкви пріобщаются къ полнотѣ яи въ мѣру своего дара и подвига, и различна бываетъ мѣра этого жизнен-наго воцерковленія, отъ преп. Серафима до рядового мірянина. Многостепенна и безконечна въ интенсивности своей благодатная жизнь въ Церкви. Поэтому Церковь столь ревниво и сурово ограждаетъ свою чистоту и прещеніями вразумляетъ тѣхъ, кто отъ нея, отъ утвержденія Истины и прямого Пути къ истинности, уклоняется, отпадая въ инославіе, въ область искаженій и ущербности. Отпаденіе отъ Церкви, движеніе отъ свѣта, — допустимъ — не къ тѣмъ, но къ полусвѣту, есть нѣкоторая духовная катастрофа. Въ заботѣ о благѣ пасомыхъ Церковь можетъ и карать виновныхъ, соответственно ихъ зрѣлости и положенію, вплоть до анаемствованія. какъ это и было еще въ эпоху вселенныхъ сборовъ.

Однако отношеніе Церкви къ инославію этимъ бы только и опредѣлялось, если бы оно всецѣло исчерпывалось движеніемъ отъ Церкви и противъ Церкви. Но въ немъ, въ толщѣ его и глубинѣ, есть и сопребываніе Церкви, питаніе богатствомъ, унесеннымъ изъ отчаго дома, и есть движеніе къ Церкви, — дѣйствуютъ силы не только центробѣжныя, но и центростремительныя. Есть полнота и неполнота, здоровье и болѣзнь, сила и слабость, чистота и нечистота. По отношенію къ Православію, его безпредѣльный чистотѣ и истинности, все инославіе неистинно, поврежденно, прелестно, и, однако, оно не отчуждено отъ истины, отъ любви Христовой, отъ любви къ Матери Божіей и святымъ, а потому и не лишено благодати Св. Духа и возможности спасенія. Не всѣ православные суть по истинѣ православны, дѣйстви-

тельно, спасаются православіемъ, но и не всѣ неправославные суть и на дѣлѣ вполнѣ и окончательно неправославны. Если , по слову Господню, будутъ такіе, которые Именемъ Его пророчествовали и чудеса творили, и однако Онъ скажеть имъ: Я никогда не зналъ васъ (Ме. 7: 22-23), то былъ и такой человѣкъ, который изгонялъ бѣсовъ Именемъ Его и не ходилъ за Христомъ, и Господь не дозволилъ ученикамъ запретить ему, сказавши, что кто не противъ васъ, тотъ за васъ. (Лк. 9: 49-50).

Исповѣданіе *единой*, святой, соборной и апостольской церкви совсѣмъ не исключаетъ допущенія возможности того, что свѣтъ ея простирается и далѣе предѣловъ ея земной организації. Господь по неисповѣдимымъ путямъ Своимъ дѣлаетъ ей сопричастными многіе миллионы христіанъ и за этими предѣлами. Иначе говоря, можетъ быть православіе за предѣлами Православной церкви, какъ организаціи, *ecclesia extra esclesiam*. Это не означаетъ, что есть нѣсколько церквей, но едина церковность дѣйствуетъ вширь и вглубь. Это также никоимъ образомъ не есть вѣроисповѣданное безразличіе, «интерконфесіональность», но этимъ дается церковное обоснованіе для той неудержимой тяги всего христіанскаго міра къ «соединенію всѣхъ», которое все мощнѣе ощущается въ мірѣ. Любовь ко Христу, дѣла любви, подвигъ вѣры устанавливаютъ нѣкое живое единство Церкви Христовой изъ всѣхъ истинно вѣрныхъ. Оно имѣть свое средоточіе въ Церкви, но внѣшне можетъ и не совпадать съ церковной организаціей. Есть христіанскій міръ, образующій какъ бы атмосферное окруженіе, кометный хвостъ около того ядра, каковымъ является Православіе. И окруженіе это является внутренно единымъ съ нимъ, имѣя его своимъ центромъ, поскольку и въ немъ пѣйствуетъ сила Христова и благодать Св. Духа. И объявлять ихъ отлученными отъ того и другого человѣку не дано.

Этимъ намѣчаются отвѣтъ и на болѣе общий вопросъ, спасаются-ли, могутъ-ли спасаться (или что тоже: есть ли благодать и святость) внѣ Церкви? или же, напротивъ, тамъ неизбѣжно погибаютъ, обрекаются въ «пекло», какъ говорять фанатики съ разныхъ сторонъ? Внѣ Церкви спасенія нѣть и быть не можетъ, ибо Церковь и есть спасеніе, ковчегъ Ноевъ. Слѣдов., если допустить, что спасаются и въ инославіи, это означаетъ, что они какъ-то принадлежать къ Церкви, внѣшне не принадлежа къ ней, и, слѣдоват., мистическое тѣло Церкви не совпадаетъ съ каноническими его очертаніями. Объ этомъ свидѣтельствуетъ и сама Церковь, признавая таинства и посвященія внѣшнихъ.

Облагодатствованность имѣть и можетъ имѣть разныя *степени*, и полное и безпримѣсное облагодатствованіе дается только въ Церкви Православной, единой, истинной, апостольской, вселенской. Но полнота если превосходитъ, то не уничтожаетъ неполноты, частичности, ушербности. Неужели тѣ, отколовшіеся отъ Церкви, но сохранившіе Св. Библію и въ ней и черезъ нее взыскивающіе Христа и Его возлюбившіе, всѣ протестанты, въ своей любви къ Слову Божію, ничего не имѣютъ или же хуже чѣмъ ничего, одинъ соблазнъ и прельщеніе? Неужели тѣ, отколовшіеся

оть Церкви, но удержавшіе апостольскую преемственность священства и совершаємыя ими таинства и священнодѣйствія, и они ничего не имъютъ, или опять таки, хуже, чѣмъ ничего, — чернага лжетаинства? Неужели молящіеся вмѣстѣ съ нами, во Святой Троицѣ существу Богу, Иисусу Христу, Матери Божіей и святымъ, хотя они находятся (притомъ не по личной, но по исторической винѣ) въ расколѣ съ Церковью, остаются отвергнутыми въ своей молитвѣ, или даже больше чѣмъ отвергнуты, навлекаютъ на себя лишь осужденіе своими молитвенными призывањіями? Вѣдь самые эти вопросы чудовищны: достаточно ихъ ясно поставить, для того, чтобы затѣмъ далеко отбросить. Если сказано даже объ язычникахъ, что «во всякомъ народѣ боязійся Бога и поступающій по правдѣ, пріятенъ Ему». (Д. А. 10:35), то не имѣть ли это силы о христіанахъ, крещеныхъ и даже муропомазанныхъ? Если же есть спасающіеся и во всемъ христіанскомъ мірѣ, даже extra ecclesiam, то это означаетъ, что здѣсь накопляется и святость, ибо христіанская жизнь и есть накопленіе святости. Это не значить опять таки, чтобы можно было позволять себѣ вольность молиться инославнымъ святымъ и не полагать въ этомъ отношеніи различія между церковными святыми и святостью вѣнчарковною. Вѣдь и Церковь знаетъ не только повсюду почитаемыхъ, но и мѣстныхъ святыхъ. Однако, самая возможность богоугоденія принципіально должна быть признана и въ инославії. Но это означаетъ, что въ извѣстной мѣрѣ, именно въ мѣру своей христіанской жизни, и инославіе принадлежить къ Православію, все подлинно цѣнное и святое въ немъ православно, вопреки своему инославію, или не смотря на него.

Въ настоящее время христіанскій міръ представляетъ собой печальную картину раздѣленія на нѣсколько вѣроисповѣдныхъ обществъ, которое длится уже вѣка. Это, конечно, не есть «раздѣленіе церквей», ибо Церковь едина и не можетъ раздѣлиться, отъ нея могутъ быть только отдѣленія, однако совершившіяся отдѣленія раскололи церковное общество, составляющее единую Церковь съ самаго ея основанія и въ цвѣтущее время вселенского ея самосознанія, въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Хотя количественный масштабъ не является рѣшающимъ критеріемъ истины, и надлежитъ оставаться хотя бы въ ничтожномъ меньшинствѣ, но съ истиной, По слову Господа: «не бойся, малое стадо, ибо благоизволилъ Отецъ дать вамъ Царство (Лк. 12:32), — однако не можетъ быть безразлично и для полноты жизни вселенской церкви отдѣленіе отъ нея цѣлой половины, которая стала дѣлиться потомъ дальше и дальше. И это отдѣленіе помѣстныхъ церквей остается незаживающей раной на живомъ тѣлѣ церковномъ, которое всегда болитъ или, по крайней мѣрѣ должно болѣть, и предъ лицемъ этого факта нѣть мѣста ни самохвальству, ни самодовольству, съ которыми смѣшивается иногда ревность и твердость. Для этихъ церковныхъ обществъ ересь или расколъ, которые ихъ отдѣляютъ отъ Церкви, не есть уже ихъ личный грѣхъ, какимъ онъ является для самихъ апостоловъ и ересіепарховъ, но судьбою и церковнымъ удѣломъ. Они рождаются, живутъ и спа-

саются въ условіяхъ сложившагося церковнаго уклада, часто не встрѣчаясь въ жизни и вовсе съ православіемъ (какъ не встрѣтился съ нимъ, напр., протестантизмъ во время своего раскола съ Римомъ). Въ пограничныхъ областяхъ идутъ все время тренія и дятся бои, въ то время какъ въ толщѣ церковнаго общества хранится традиціонное благочестіе. Существуетъ единый христіанскій міръ, который все болѣе сознаетъ свое единство въ вѣрѣ въ Господа. Накопляются энергіи не только центробѣжныя, но и центростремительныя. И эти силы влекутъ всѣхъ христіанъ къ возвращенію въ Церковь, къ новому опровославленію, сознательному или безсознательному. И Мать-Церковь, съ надеждой и терпѣніемъ ждущая этого желанного возвращенія, внѣшняго или покамѣсть хотя только внутренняго, съ любовью видѣть и благословлять каждый шагъ въ направленіи къ «соединенію всѣхъ», и о немъ она непрестанно молится, по заповѣди Верховнаго Архіерея Своего, который молился въ первосвященнической молитвѣ Своей, всѣхъ вѣрныхъ въ этой же молитвѣ призываю: да виси едино будуть (Іо. 17:21).

Отношеніе Церкви къ инославію въ томъ, въ чемъ оно съ нею едино, опредѣляется не компромиссами и приспособленіями, не политикой и тактикой, но — любовью церковною. Да, любовь, не какъ «настроеніе», а какъ существо жизни, любовь не эмоциональная или психологическая, но именно церковная. О заблужденіяхъ Церковь скорбитъ, но единомысліе любить. Объ этой любви сказано апостоломъ въ гимнѣ любви: любы «не радуется о неправдѣ, радуется же объ истинѣ» (ІКор. 13:6). Это слово и да будетъ нормой церковной любви нашей къ отдаленнымъ братіямъ. И далѣе продолжаетъ апостолъ: любы вся покрываетъ, всему вѣрить, всего надѣться, все переносить» (І Кор. 13. 7). Въ этомъ ея сила.

«Такъ говорить Господь: сохраняйте судъ и дѣлайте правду, ибо близко спасеніе Мое и откровеніе правды Моей... Да не говорить сынъ иноплеменника, присоединившійся къ Господу: «Господь совсѣмъ отдалъ меня отъ народа Своего» и да не говорить евнухъ: «вотъ я сухое дерево». Ибо Господь такъ говорить объ евнухѣ: которые хранять Мои субботы и избираютъ угодное Мне, и крѣпко держатся завѣта Моего, тѣмъ дамъ Я въ домъ Моемъ и въ стѣнахъ Моихъ мѣсто и имя лучшее, нежели сыновьямъ и дочерямъ; дамъ имъ вѣчное имя, которое не истребится. И сыновей иноплеменниковъ, присоединившихся къ Господу, чтобы служить Ему и любить имя Господна, быть рабами Его, всѣхъ, хранящихъ субботу отъ оскверненія ея и твердо держащихся завѣта Моего, Я приведу на святую гору Мою и обрадую ихъ въ Моемъ домѣ молитвы; всесожженія ихъ и жертвы ихъ (будутъ) благопріятны на жертвенникѣ Моемъ; ибо домъ Мой назовется домомъ молитвы для всѣхъ народовъ». (Исаіи, 56: 1-7).

Прот. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ.

# МЕТАФИЗИЧЕСКІЯ ПРЕДПОСЫЛКИ УТОПИЗМА.

---

Свѣтлой памяти  
незабвенного  
П. И. Новгородцева.

*Благенни чистії сердцемъ, яко тій  
Бога узрять.*

## I.

Мысли и оцѣнки каждого изъ насъ сопряжены между собою какои-то круговой порукой, и нѣтъ поэтому въ человѣческихъ міровоззрѣніяхъ мозаической, виѣшней, «случайной» подлѣприставленности, безсвязной рядоположности частей. Всегда цѣлостно міровоззрительное исповѣданіе человѣка. Все въ немъ выбивается изъ единаго источника, все тяготѣть къ единому средоточию. Все здѣсь срощено, все взаимообусловлено, — каждый элементъ опредѣляется обрамляющимъ его цѣльмъ и, обратно, отраженно какъ-бы соприсутствуетъ всюду и во всемъ. Вотъ почему къ міровоззрѣніямъ вполнѣ приложимъ методъ идеальной реконструкціи цѣлага по частямъ. Въ каждомъ отдѣльномъ элементѣ стяженно отображается содержащее его органическое цѣлое, и характеръ каждого элемента опредѣляется своеобразiemъ и строемъ объемлющаго его и оформляющаго единства, внутри которого онъ занимаетъ свое, внутренне обоснованное мѣсто. Въ каждомъ отдѣльномъ сужденіи и мнѣніи раскрывается въ съ человѣкъ, его общее міроощущеніе, его своеобразное видѣніе міра. «И какъ въ росинкѣ чуть замѣтной весь солнца ликъ ты узнаешьъ, такъ слитно въ глубинѣ завѣтной въ смироданье ты найдешь...». И обратно, именно въ силу этой внутренней стяженности и организованности міровоззрѣній необходимо предвосхитить, антиципировать образъ цѣлага, уловить и угадать единяще начало, для того чтобы овладѣть и каждымъ отдѣльнымъ сужде-

ніемъ, каждой отдельною мыслью въ ея неповрежденной полнотѣ, въ ея конкретной неповторимости.

За всякимъ мыслительнымъ построениемъ ощущается его творецъ и носитель, — живая и ищащая человѣческая личность. И въ нѣкоторомъ смыслѣ всякое міровоззрѣніе есть автобіографическое повѣствованіе, разсказъ и отчетъ объ увидѣнномъ и услышанномъ, — описаніе пережитого опыта. Но было бы превратно понимать этотъ опытъ психологически и субъективно. Опытъ есть реальное предметное касаніе, «выхожденіе изъ себя», встреча, общеніе и сожительство съ «другимъ», съ «не-я». Познаніе, какъ опытъ, есть субъектъ - объектъное отношеніе, — оно существенно двойственно, и потому — г е т е р о н о м и о. Человѣкъ не «строить», не «порождать», не «полагаетъ» свой міръ, — онъ е г о н а х о д и тъ. Міръ да ет с я, открывается познающему субъекту. Но дается онъ не съ однозначной, при-нудительной, порабощающей необходимостью. Мы должны какъ бы откликаться на предметные зовы, и въ открывающемся творчески и отвѣтственно разбираясь, совершать о т б о ръ. Въ этомъ изначальномъ волевомъ избраніи мы не стѣснены безысходно ни нашимъ врожденнымъ характеромъ, ни наследственными предрасположеніями, ни житейской обстановкою. Въ этомъ первичномъ самоопредѣленіи — метафизической корень личности, живое средоточіе ея бытія. Ибо человѣкъ живеть не въ единеніи, не въ монадическомъ затворѣ, и не изъ самого себя черпаетъ для жизни силы. Онъ утверждается въ «другомъ», и, какъ остро выразился Влад. Соловьевъ, «всякое существо есть то, что оно любить». Въ строеніи и складѣ избраннаго предметнаго міра и заключается послѣднее основаніе внутренняго строя соотвѣтственнаго міровоззрительного исповѣданія. Это — не столько автопортретъ или разсказъ о самомъ себѣ, сколько описаніе возлюбленныхъ человѣкомъ сокровищъ, воспринятыхъ, претворенныхъ имъ и «усвоенныхъ». И, вопреки извѣстному фихтевскому афоризму, можно сказать, что не человѣкъ опредѣляетъ философію, а философія человѣка: каковъ, кто человѣкъ зависитъ отъ того, какой міръ избралъ онъ для своего обитанія, что возлюбилъ онъ паче, во что погружена, чѣмъ живеть и движется его душа...

Здѣсь мы касаемся средоточной теоретико-познавательной апорії. Ибо в с я к і й опытъ предметенъ, даже тогда когда мы впадаемъ въ галлюцинацію и отаемся на волю недисциплинированной игры своихъ собственныхъ мечтательныхъ грезъ. Въ порядкѣ причинно-слѣдственномъ, въ порядкѣ причиненія и «аффекціи» всякое сужденіе «обосновано». И если - бы значимость и достоинство познавательныхъ актовъ зависѣли только отъ ихъ «объективности», тогда бы познаніе въ собственномъ смыслѣ не было бы вовсе возможно. Тогда бы не было четкой и твердой грани между «истиннымъ» и «ложнымъ». И совершенно такъ же познаніе, какъ «розысканіе истины» было бы немыслимо, если бы самъ предметный міръ былъ однороденъ, сплошнъ, «единосущенъ», равночестенъ и равнозначенъ во всѣхъ своихъ частяхъ. Въ

этомъ случай познаніе оказалось бы «по ту сторону добра и зла». Въ немъ могли быть градациі по объему, по полнотѣ, по ясности и отчетливости, но не по цѣнности, не по достоинству. Въ уравнительномъ объективизмѣ кроется соблазнительный нигилистический ядъ, — ядъ натуралистического фактопоклонства. Какъ мѣтко выразился Джоберти, философія, которая исходила бы отъ чистаго факта, вообще никогда не пришла бы къ истинѣ. Одной «объективности» мало. Мало и недостаточно выключить изъ картины міра «субъективныя» примѣси и прираженія, — мало привести ее въ отображающее соотвѣтствіе съ какой-нибудь предметностью вообще. Ибо не предметный опытъ, какъ та ковой, а лишь опредѣленно ока-чествованный предметный опытъ, опытъ Истины раскрываетъ и обосновываетъ познавательную истинность. Разное можетъ являться и открываться человѣку. Индивидуальные усмотрѣнія могутъ различаться не только по широтѣ охвата, не только по глубинѣ проникновенія, — за различіемъ эмпирическихъ объектовъ познавательного вниманія стоитъ еще и качественная разнородность, разно - природность, разночестность мета-физическихъ объектовъ, разночестность множественныхъ плановъ бытія. Можно «встрѣтиться» съ Истиной, но можно и не встрѣтиться, — и, болѣе того, можно встрѣтиться и не съ Истиной. Въ этомъ — «условіе возможности познанія», какъ живого метафизического события, исполненного смысла. И только при этомъ условіи познавательные «да» и «нѣть» получаютъ характеръ несводимой противоположности.

Говоря словами «Ученія двѣнадцати апостоловъ», — «есть два пути, одинъ — путь жизни, другой — путь смерти. И различіе между ними большое»... Есть онтологическая разнородность типовъ опыта, — опытъ бываетъ разнопредметенъ и потому бываютъ разноцѣнны міровоззрѣнія. Реальное различие истиннаго и ложнаго есть основная метафизическая предпосылка возможности истиннаго познанія. Есть предметность благая, и есть предметность злая. Есть опытъ Истины, и есть призрачный и пустой опытъ лжи. Переходъ отъ заблужденія къ истинности есть переходъ не только отъ «субъективности» къ «объективности», но прежде всего — отъ дурной предметности къ предметности благой, а — черезъ это — и отъ дурной «субъективности» къ «субъектности» благой. Есть опытъ «мира сего», опытъ плоти и крови, — и есть опытъ благодатный, опытъ «въ Духѣ». И переходъ отъ первого ко второму совершается только въ подвигѣ, въ новомъ рождениі — «водою и Духомъ», въ огненномъ крещеніи, въ метафизическому, ноumentальномъ преображеніи личности. Мѣняется предметъ созерцанія, — онтологически мѣняется при этомъ и для этого сама познающая личность. Ибо въ какомъ-то отношеніи, дѣйствительно, «подобное познается подобнымъ». И для созерцанія Истины познающей субъектъ самъ долженъ стать и быть «истиннымъ». На мѣсто вещей видимыхъ

и ничтожныхъ становятся Тайны Царствія, но для этого и познающей должна стать «сыномъ чертога брачного». Должно умереть мудрованіе плоти. Тогда видимо, какъ прелагается порядокъ «природы» въ порядокъ «благодати». Происходитъ метафизической скачекъ и разрывъ. И большій изъ рожденыхъ женами меньше наименшаго въ Царствіи Небесномъ...

Есть д в а типа міровоззрѣній. И въ силу внутренней слаженности и состроенности міра мысли нѣть и не можетъ быть взглядовъ и возврѣній безразличныхъ, никакихъ *adiaphora*. Въ каждомъ познавательномъ актѣ мы либо собираемъ, либо расточаемъ, и не-собирающіе расточаютъ. Надо различать «естественную», органическую оформленность, которой равно подвластно все, и уродливое, и прекрасное, и истинное, и ложное, — и оформленность цѣнностную. Естественная сопринаадлежность и равновѣсие частей во всякомъ міровоззрѣніи еще не ручается за содержательную состоятельность. И такъ часто встречаются зіяющіе логические разрывы и провалы въ созданіяхъ, казалось бы, выскъченныхъ изъ монолита. Причину такихъ познавательныхъ неудачъ надо искать не только въ неумѣніи или неспособности быть «послѣдовательнымъ». Она коренится глубже, и приводится въ послѣднемъ счетѣ къ объективной н е в о з м о ж н о с т и быть «вѣрнымъ себѣ», — иначе сказать, къ скрытой раздвоенности и расколотости исходнаго видѣнія. Противорѣчія міропониманія опредѣляются предметнымъ разладомъ. Избранный для описанія міръ оказывается «царствомъ, раздѣлившимся на ся», и описание его н е м и н у е м о должно разсыпаться въ противорѣчіяхъ. Тупики міропониманія опредѣляются безысходностью опыта, б e z y s х o d n o s t ю самого предмета. Есть потустороннее, есть «міръ иной», міръ цѣнностей и святынь, заразъ и удаленный и близкій. Небеса снижаются къ землѣ въ отвѣтъ на горніе взлеты человѣческаго духа. И въ этихъ встрѣчахъ съ горнимъ міромъ — исполненіе познанія. А въ замыканіи «естества» въ самомъ себѣ, въ своей «посюсторонности» таится корень распада и заблужденія. Не восходящій въ познаніи не остается недвижимъ, — онъ падаетъ... «Ибо всякому имѣющему дается и преумножится, а у неимѣющаго отнимется и то, что имѣеть»...

Познаніе, какъ историческое дѣло, творимое совокупными и сопряженными усилиями сминаящихся и чередующихся поколѣній, есть подвигъ. Это — трагическая борьба за о пы тъ, за п r a в y о p y tъ, за «опытъ Истины». Міровоззрѣнія не вытягиваются въ одну и единую эволюціонную линію. Они имѣютъ полифилетическую природу. Д в а о п y т a, — разнo — предметныxъ и разнo — честныхъ, — борются въ исторіи. И до дня судного пшеница и плевелы ростутъ въ перемежку. Исторія мысли есть героическое исканіе, подвигъ вольного и страстного изживанія грѣха, покаянный подвигъ вхожденія человѣчества «въ разумъ Неприступной Славы» Божіей, въ «разумъ Истины». Всѣ заблужденія, погрѣшности и ошибки въ послѣднемъ счетѣ сводятся къ нѣкоторому изначаль-

ному и коренному соблазну, къ нѣкоему первородному грѣху, — въ ихъ основѣ всегда лежитъ нѣкій ложный опытъ, ложная вѣра, ложный путь... Въ онтологическомъ существѣ своеемъ исторія есть исторія христіанства, — исторія Искупленія. Судьбы міра до Христа въ цѣломъ, это — нѣкая единая *praeparatio evangelica*. Судьбы міра post Christum natum — судьбы Церкви, историческое дѣло христіанства. Необратимъ и метафизически единиченъ исторический процессъ. Въ исторіи «что-то совершается». И въ цѣломъ она стремится и тяготѣть къ какому-то предѣлу и исполненію... И бываютъ эпохи какъ-бы предѣльного источенія эмпіріи, когда чуть-ли не каждому съ очевидностью становится зрима эта подспудная, глубинная метафизическая борьба. Съ болѣзненной остротой обнажается тогда изначальная религіозная ложь. Каковы бы ни были ближайшіе и эмпірическіе поводы и причины современныхъ потрясеній, слишкомъ ясно, что въ нихъ лежитъ и въ нихъ раскрывается именно эта изначальная ложь. Ее надо ощутить, опознать и отвергнуть. Отъ грохота вселенской бури не подобаетъ прежде временно и малодушно владать въ апокалиптическій трансъ. Это — еще не послѣдняя времена. Метафизическая буря бушуетъ издревле, и чуткій слухъ во все времена и сроки слышитъ ее и сквозь пелену благополучія. Хронологический предѣль не любопытенъ для углубленного духа. Близка ли парусія, или еще многимъ земнороднымъ поколѣніямъ предстоитъ смѣнять другъ друга до жатвы, — и въ первый, и въ одиннадцатый часъ остается въ одинаковой силѣ вѣчный завѣтъ «испытанія духовъ» и вѣчная, неизбывная тоска.

## II.

Незабвенный П. И. Новгородцевъ нарисовалъ недавно яркую картину кризиса всего современного общественного міровоззрѣнія, крушенія «утопії земного рая». Въ процессѣ испытанія временемъ раскрылась немыслимость и неосуществимость такого жизненного уклада, при которомъ былъ бы навсегда и вполнѣ устраненъ источникъ порчи и несовершенства. А въ это устроеніе вѣрили со всѣмъ жаромъ и пыломъ измученной и ищущей души. И вотъ рушится цѣлая система жизни, цѣлый духовный укладъ. Какъ будто разлагается и преодолѣвается самый утопический духъ. Въ этой проникновенной характеристицѣ и диагнозѣ съ однимъ нельзя согласиться, съ надеждой, что нынѣшнее крушеніе общественного утопизма есть крушеніе послѣднее и окончательное. Общественный утопизмъ есть только симптомъ и какъ бы верхній пластъ цѣлаго и цѣлостнаго міровоззрѣнія, законный выводъ изъ опредѣленныхъ міровоззрительныхъ предпосылокъ, не сдѣлать котораго нельзя безъ непослѣдовательности. И надо съ предѣльною зоркостію увидѣть, что въ несдережанныя утопическая чаянія уводить совсѣмъ не только необузданная фантазія

отдѣльныхъ безответственныхъ фанатиковъ, но и какая-то роковая послѣдовательность самой трезвой мысли, разъ ею приняты нѣкоторыя основоположенія, разъ она покоится на опредѣленномъ опыте. Утопическихъ выводовъ тутъ съ неотразимостью какая-то изначальная аксиома. Не случайно, вѣдь, въ утопизмъ упиралась по своему и средневѣковая католическая мысль, и обмирощавшаяся философія Нового времени, — и эпоха Просвѣщенія, и эпоха «исторической реакціи», и современный богооборческий соціализмъ. Всюду здѣсь открывается какая-то подспудная идея. И только въ ней разгадка утопизма. Она еще не только не преодолѣна, но и не опознана. Пока мы наблюдаемъ только убыль утопическихъ настроений, своего рода разочарованный отливъ послѣ необузданного оптимистического экзесса. Ядъ остается въ крови. И пока не преодолѣны интимныя предпосылки утопического опыта, нѣть основаній для неосторожной надежды, что не случится новыхъ пароксизмовъ. Напротивъ, въ самомъ переживаніи кризиса и краха слишкомъ много еще старыхъ утопическихъ привычекъ и чертъ... И не напрасно Влад. Соловьевъ въ прозорливомъ предчувствіи изображалъ Антихриста, какъ величайшаго и дерзкаго утописта... Утопизмъ есть постоянный и неизбывный соблазнъ человѣческой мысли, ея отрицательный полюсъ, заряженный величайшей, хотя и ядовитой энергией.

Утопизмъ, это — сложное, многоэтажное духовное зданіе. Въ краткое, односложное определеніе не сжать его сущности. Приходится по слоямъ раскрывать его аксиоматический фондъ, не всегда ясно и отчетливо сознаваемый. И начинать приходится съ самого поверхностнаго слоя, — съ общественного утопизма. — Подъ этимъ именемъ мы разумѣемъ въ какую вѣру въ возможность послѣднихъ словъ, въ возможность имманентной исторической удачи, окончательной и предѣльной, хотя бы и только частичной, но такой, которая не требовала и не допускала дальнѣйшихъ перемѣнъ въ лучшую сторону. Здѣсь характерна именно эта вѣра въ возможность окончательного осуществленія въ рамкахъ исторіи. Безразлично, куда во времени относится дѣйствительное осуществленіе этого беспорочного общественного строя, — въ невозвратимое прошлое, въ отдаленное или уже наявувшееся будущее, или оно признается уже достигнутымъ въ современности. Бѣзразлично и то, какъ мыслятся конкретныя черты такого идеального строя, и съ какими историческими факторами связывается его осуществленіе. Рѣшающее значеніе принадлежитъ здѣсь самой формальной вѣрѣ въ осуществимость земного града, въ эмпирическую достижимость «совершенства», въ соціальномъ строительствѣ, — т. е. такого состоянія, которое исключаетъ не только надобность, но и саму возможность улучшенія. Эта вѣра включаетъ въ себя допущеніе, что во времени возможно полное исчезновеніе противоположности «должнаго» и «дѣйствительнаго», и тѣмъ самымъ преодолѣніе и устраненіе категоріи заданія. Иными словами, это — утвержденіе возможности «идеала», какъ части эмпирической дѣй-

ствительности, какъ объективно-данной среды, какъ состоянія и явленія естествен-  
наго, исторического міра. Это можно назвать этическимъ натурализ-  
момъ, это — принципіальное приравниваніе цѣнности и факта.  
Идеаль есть здѣсь «будущій фактъ», пока угадываемый и предвосхищаемый во-  
ображеніемъ, но противопоставляемый не голой данности, не «равнодушной при-  
родѣ», а лишь — нынѣшнему, «существующему порядку вещей», и лежащий съ  
нимъ въ одной и той-же плоскости исторической эмпіріи. И постольку хронологія  
становится въ нѣкоторомъ смыслѣ оцѣночнымъ мѣриломъ: то лучше, что впереди...  
Натурализмъ не преодолѣвается и тогда, когда «идеаль» выносится за предѣлы  
исторіи, но сохраняетъ при этомъ смыслъ хотя въ цѣломъ и никогда не осуществи-  
мago, зато всегда и непрерывно нарастающе-осуществляемаго обраzца. При  
этомъ остается отожествленіе хронологической послѣдовательности и оцѣночной  
іерархіи, — какъ да я позднѣйша я историческая ступень въ силу одного  
этого хронологического соображенія признается за ступень въ сшую. Здѣсь  
остается устремленность въ дурную безконечность естественного времени. Можно  
назвать это даже потенцированнымъ хиліазмомъ, ибо здѣсь абсолютизируется не  
только одна опредѣленная завѣтная эпоха, но и весь исторический процессъ, — и  
при томъ не только въ виду егоteleологической слаженности, не только въ качествѣ  
средства, но и въ виду относительной безупречности каждого этапа на его мѣстѣ.  
Такъ «оправдывается» и пріемлется въ се происходящее, — пріемлется безотчетно  
и безоцѣночно. Здѣсь вовсе выключается и выпадаетъ самая категорія «цѣнности»,  
какъ само-значимаго начала.

Однако, есть своя прикровенная правда въ этой «натурализациі» цѣнностей.  
За превращеніемъ категорического императива въ историческое предсказаніе скры-  
вается смутный, но правдивый инстинктъ волевого, дѣйственнаго этоса. Здѣсь  
тѣюющимъ свѣтомъ брежить вѣрная мысль о предѣльной дѣйственности добра,  
какъ с и лы. Этический натурализмъ хочетъ быть этикой воли, а не только  
регистрирующей этико-оценки. Онъ мечтаетъ о воплощеніи совершенства,  
преодолѣваетъ такимъ образомъ отрѣшенный морализмъ этики формального долга.  
И не въ этомъ его ложь. Ложь этическаго натурализма заключается въ томъ, что  
«идеальная дѣйствительность» (или «дѣйствительность идеала») приравнивается и  
соподчиняется «естественной» дѣйствительности въ предѣлахъ одного и того же  
плоскаго плана эмпіріческаго бытія. Нѣть чувства, что воплощенный идеалъ, ис-  
пепелилъ бы эту дѣйствительность, генерически «отмѣнилъ» бы ее... Напротивъ,  
въ утопическихъ грезахъ идеальная жизнь рисуется и склонительно объ-  
ективно, вещно, предметно, — какъ нѣкій новый и особый порядокъ или  
стroi, который будущаго человѣка станеть охватывать столь же извѣнѣ, при-  
нудительно и неотразимо, какъ нынѣ — порядокъ несовершенный. «Идеальный  
строй» понимается какъ одна изъ многихъ разновидностей возможнаго эмпіриче-

скаго строя. Отсюда и проистекает своеобразная вѣра въ независимый и самодовль-  
ющій характеръ соціальныхъ формъ, вѣра въ учрежденія, — то, что можно  
назвать «и н с т и т у ц і о н а л і з м о мъ». Все вниманіе сосредоточено на орга-  
нізаціонномъ типѣ, и ему именно и приписывается самодовльюще значение,  
въ отвлеченіи отъ того, какіе въ этой рамкѣ будуть жить люди и чѣмъ  
будетъ вдохновляться ихъ творческая дѣятельность. Опредѣленнымъ образомъ  
построенному учрежденію, какъ та к о в о м у, здѣсь приписывается и безусловное  
достоинство, и безошибочность дѣйствованія въ силу самого своего склада. И потому  
въ томъ или иномъ смыслѣ такой идеальный строй или быть подымается надъ эти-  
ческой сферой, изъемляется изъ этическаго обсужденія, превращается въ над-эти-  
ческую силу, которой должно быть «все позволено». Ему усваивается право нрав-  
ственного законодательного, своего рода нравствено-метафизиче-  
скій суверенитетъ. Эта неизбывный культь «обожествленной» орга-  
нізациі съ какой-то неотразимой послѣдовательностью вытекаетъ изъ идеологіи об-  
щественаго утопизма, и мы встрѣчаемся съ нимъ даже тогда, когда, казалось бы,  
ему должна была помѣшать анархическая тенденція того или другого мыслителя.  
И не случайно, напр., Прудонъ кончаетъ свою идеологическую эволюцію, по мѣткому  
выраженію Герцена, «катаржной семьей» и «мандаринской іерархіей». Если возможна  
такая форма быта, которая есть благо сама по себѣ, то тѣмъ самымъ она  
есть благо первичное, и, стало быть, подлежитъ осуществленію въ чѣ-  
то бы то ни стало. Она подлежитъ «втѣсненію» людямъ, — отсюда диктаторскій  
и деспотическій паѳосъ, паѳосъ насилиственного дарованія «сча-  
стія». Эта парадоксальная идея тѣсно связана съ «осуществленіемъ» идеала.

Утопическою волей движеть поступать въ сецѣлой раціонализу-  
емости общественной жизни, примѣняемой двояко: de lege lata  
и de lege ferenda. Съ одной стороны, всякой существующій порядокъ, вся полнота  
общественныхъ отношенійaprіорно признаются доступными своего рода исчерпывающей «кодификациі», охватыванію до конца обобщающими формулами. Между  
кодексомъ и жизнью ставится безъ оговорокъ знакъ равенства. И потому, съ другой  
стороны, раціонализацію позволительно допустить и въ порядкѣ цѣлепоставленія:  
возможнымъ кажется предвосхищеніе какъ бы конституціи  
гражданаго идеального общества, и при томъ въ ея казусахъ и  
подробностяхъ. Вкусъ и стремленіе къ мелочной регламентаціи необычайно показа-  
тельны для самыхъ разнообразныхъ направлений утопической мысли. Надо подчерк-  
нуть, «конституція» построется какъ разъ въ качествѣ опредѣляющаго описанія  
«идеального строя». Мысль предвосхищаетъ «идеальный предметъ» въ порывѣ кон-  
структивного воображенія, и здѣсь предвѣдимо и предвычислимо все. И все,  
что здѣсь провидится и предвидится, въ качествѣ чертъ и деталей «совершенного»  
предмета, — прекрасно. Отсюда паѳосъ авторитарныхъ жестовъ, паѳосъ декре-

тированія нормальнихъ формъ. Можно и должно новую, правильную конституцію о бъ я в и ть положительнымъ правомъ, и тѣмъ самыи преобразованіе общества уже совершено. Все «остальное» возникаетъ само собою, какъ производное. Такъ абстрактныи схемы заслоняютъ конкретную дѣйствительность и кажутся утописту болѣе «реальными», чѣмъ дѣйствительный міръ.

Утопические идеалы всегда имѣютъ абстрактный характеръ. Какъ бы они ни были связаны съ историческими и житейскими впечатлѣніями, отображеніе которыхъ почти всегда нетрудно въ нихъ распознать, построются они силой отвлеченія. И логического оправданія для нихъ утописты ищутъ не въ конкретномъ и живомъ опыте, а въ единообразныхъ нормахъ «разума» или «природы», въ «естественномъ» правѣ. Здѣсь, конечно, смутно проявляется вѣрное сознаніе безусловной категоричности оцѣночныхъ нормъ, искаженное, однако, ихъ гипостазированіемъ, отрывомъ отъ живого нравственного сознанія въ которомъ только они и исполняются смысла. Именно съ этимъ связывается ихъ уравнительная общественность. Идеальное состояніе, какъ состояніе завершенной полноты совершенства, какъ «то, лучше чего ничто быть не можетъ», по опредѣленію своему должно быть единично мъ «предметомъ». Овеществленіе категорического императива приводить къ идеѣ единичнаго всесовершенного общественнаго строя, равно и безошибочно «нормальнаго (подходящаго) для любаго общества и народа, равно благодѣтельнаго во всѣ времена. Это — своего рода «нормальный уставъ» человѣческихъ обществъ, однозначно выводимый изъ неизмѣннаго и историческимъ разнообразіемъ условій не измѣняемаго «существа» или «природы» человѣка, какъ такого, какъ «родовой сущности». Вотъ почему утопическому міровоззрѣнію всегда присущъ нѣкоторый антиисторический уклонъ, лишь маскируемый, но не преодолѣваемый признаніемъ разнообразія возрастовъ различныхъ обществъ. Предполагается все-же, что всѣ они проходятъ одни и тѣ же стадіи или фазы роста, что всѣ они принадлежать къ одному и тому-же эмбриологическому типу. И стало быть, въ концѣ концовъ, всѣ общества выровняются въ своемъ развитіи, и тогда установится однородный строй, свойственный зрѣлому человѣческому существу, какъ таковому. Уклоненіе отъ единаго нормального типа развитія выводить народъ изъ предѣловъ исторіи, обрекаетъ его на «не-историческую» участъ. И въ послѣднемъ счетѣ мысль упирается въ мечту либо о многосложной системѣ однородныхъ ячеекъ, о системѣ «ассоціацій», либо объ единой міровой «имперіи».

Водвореніемъ нѣкоего единообразнаго, «разумнаго» и «естественнаго», строя разрѣшится исканіе общественнаго «идеала». Осуществится идеальное общество. Должное и дѣйствительное сравняются и отожествляются навсегда. — Такъ вскрывается за общественнымъ утопизмомъ обосновывающая и подпирающая его особая утопическая философія исторіи. Надежда, что нѣкогда — и можетъ быть

уже и вскорѣ — «взойдеть заря плѣнительного счастья», и взойдеть разъ и на в с е г д а , и при томъ въ «общечеловѣческомъ» или «планетарномъ» размахѣ, — эта надежда внушается и поддерживается своеобразнымъ пониманіемъ и истолковываніемъ смысла и характера исторического процесса.

Въ этотъ слѣдующій ярусъ утопического міровозрѣнія теперь и предстоить намъ перейти.

### III.

Общественный утопизмъ есть выраженіе вѣры въ завершность, въ конецъ прогресса. Надо подчеркнуть: конецъ именно прогресса, а не исторического процесса вообще. То именно здѣсь и существенно, что теченіе исторического времени, наоборотъ, мыслится при этомъ без-конечномъ, неопределенно и неограничено продолжаемымъ. «Исторія» не кончается, кончается только прогрессъ, — т. е. нарастающее обогащеніе, улучшеніе и совершенствованіе жизни и быта. На бѣзконачной линіи времени допускается существованіе нѣкой особенной или критической точки, въ которой «пред-исторія» смыняется «исторіей». Но и посль пресловутаго «скачка изъ царства необходимости въ царство свободы» смына поколѣній продолжается, и доложна продолжаться, ибо иначе потерялъ бы весь свой смыслъ и прогрессъ Вся «пред-исторія» есть длительный процессъ производства и накопленія въ расчетѣ на будущаго противителя, въ расчетѣ, что въ блаженныхъ и благоденственныхъ условіяхъ идеального строя и быта будетъ кому жить. Если бы съ достижениемъ совершенства кончался самый исторический процессъ, погасало бы само время, тогда съ утопической точки зрѣнія жизнь потеряла бы всякий смыслъ. Исторія получила бы характеръ бесплоднаго и безмыслия собиранія никому ненужныхъ и потому мнимыхъ цѣнностей. По меньшей мѣрѣ, утопистъ долженъ утверждать, что «исторія» длиннѣе «прогресса». И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ долженъ утверждать разностность двухъ отрѣзковъ исторического времени, — кривая подымается, и за подъемомъ слѣдуетъ нескончаемое или, во всякомъ случаѣ, необозримое плато... Допустить однородность времени, въ данномъ случаѣ означало бы самоубийство. При замѣнѣ самодовлѣющаго оцѣночнагомърила хронологическимъ теріаконечнаго прогресса въ безконечности временъ навязывается съ неотразимой принудительностью. Иначе придется отказаться и отъ идеи прогресса вовсе, отъ идеи общественного идеала, — и либо объявить всю исторію безмыслиемъ, либо «примириться» со всякой эпохой. Общественно — историческій процессъ можетъ быть оправданъ только при наличии хронологического упора. По отношенію къ бѣзконачно во времени удаленной точкѣ нельзѧ подмѣтить никакого поступанія. Движеніе къ безконечно-удаленной цѣли ничѣмъ не отличается отъ

покоя, ибо до цѣли на линії времени всегда остается «столько-же», сколько и было — сегодня и вчера.

Идеаль есть фактъ достижимаго будущаго и, мало того, имманентная цѣль всего временнаго теченія. Ради не го, собственно, и совершаются исторія. Утопистъ обязанъ мыслить и толковать исторію въ категоріяхъ т е л е о л о г и ч е с к и хъ, — какъ раз в и т і е, какъ развертываніе врожденныхъ и предзначеныхъ задатковъ, какъ проростаніе и созрѣваніе зерна, какъ самоосуществленіе нѣкоего «плана» или «энтелехіи». Въ исторіи преформированъ и предопределъленъ весь кругъ послѣдовательныхъ превращеній по пути къ законченному, какъ бы «взрослому» состоянію. Въ силу цѣлесообразности исторія должна быть п л а н о мъ р и а. Идея цѣлесообразнаго развитія неизбѣжно приводить къ своеобразному логическому про виденціализму. Въ историческомъ процессѣ достигается и осуществляется нѣкая предзложенная и предпоставленная цѣль, и ея осуществленіе протекаетъ въ цѣлесообразномъ ритмѣ, чрезъ внутренне обоснованные этапы. Каковы бы ни были факторы и силы, осуществляющіе этотъ имманентный планъ, ихъ дѣйствіе сковано всеобъемлющей необходимостью. И эта историческая н e o б х o д i м o s t ь и оправдываетъ злостраданіе жизни. Съ точки зрѣнія развитія «совершенное», «эрѣлое» и «нормальное» состояніе н e м o ж e тъ быть изначальнымъ и не можетъ явиться в д р у г ъ. Оно должно быть «подготовлено». Съ этой точки зрѣнія оправдывается м i r ь въ цѣломъ и во всемъ своемъ строѣ, и въ свѣтѣ телевологической слаженности своей онъ оказывается «лучшимъ изъ міровъ». Это оправданіе міра ведется предъ судомъ логического разума, и такъ часто оставляетъ въ эмоциональной неудовлетворенности, остается нѣымъ для непосредственного, цѣлостнаго нравственнаго чутья. Оправдывается именно м i r ь, не человѣкъ, исторія въ цѣломъ, но не личная жизнь. Напротивъ, личность превращается въ органъ или элементъ міровой сущности, жертвоприносится цѣлому. Такъ историческая телевология подводить основаніе и опору подъ антииндивидуалистичскій уклонъ утопического міровоззрѣнія. Человѣкъ, — родовой человѣкъ, — включается въ природу, и общественный идеаль вырастаетъ до космическихъ размѣровъ. Такая натурализація человѣка тѣсно связана съ пониманіемъ міра, какъ телевологического единства, какъ органическаго цѣлага, какъ нѣкоего индивида высшаго порядка. Исторія есть исторія міра, его цѣлесообразно — закономѣрное становленіе въ лицѣ человѣка, — отсюда ея стройность и ладъ. Это органическое м i р o o ѡ щ u ѿ n i e есть первичная основа утопического овеществленія идеаловъ. Цѣль исторіи — вещна и не можетъ быть иной, не можетъ состоять ни въ чёмъ иномъ кромѣ «строя», если это — предѣльное с o с t o я n i e естественно-развивающагося и становящагося цѣлокупнаго м i р a.

И снова — въ этомъ реалистическомъ подходѣ къ исторіи, въ объектированії

ея идеальныхъ цѣлей, въ ея расширеніи на «всю тварь», — во всемъ этомъ есть глубокая и непреложная правда. По истинѣ, заданіе исторіи состоитъ въ реальномъ и онтологическомъ искупленіи, перерожденіи и преображеніи, а не въ пустомъ упраздненіи всего земного и не въ субъективно-личномъ уходѣ отъ него въ акосмической и аскетической пессизмизмъ. Ложь органическаго историзма не въ такомъ «реализмѣ», а въ снятіи грани между природою и исторіей, между природою и человѣкомъ. Если исторія есть продолженіе и завершеніе «природы», естественный процессъ развитія, то она протекаетъ въ томъатически, — тогда она во всѣхъ частяхъ и этапахъ своихъ бѣзъ яти необходима. И, съ другой стороны, тогда получаетъ буквальный смыслъ выраженіе: исторія человѣчества. Ибо какъ въ природѣ предѣльнымъ субъектомъ развитія является родъ, живущій во множественности индивидуализирующихъ его видовъ и въ многоликости преходящихъ особей, — такъ и въ исторіи родъ человѣческій отмѣняетъ и поглощаетъ собою множественность человѣческихъ личностей. И на этомъ обыкновенно дѣлается эмоциональное ударение, — ибо какъ разъ исторический автоматизмъ, «желѣзная необходимость» быванія, ощущеніе нерасторжимой вплетенности индивидуальной судьбы въ роковое предопредѣленіе служить наилучшимъ залогомъ непремѣнной осуществимости идеаловъ. Пониманіе идеала, какъ измманентной цѣли неотразимаго естественного процесса сообщаетъ ему прочность и стойкость, отдѣляетъ его отъ мечтательныхъ грезъ, обеспечиваетъ ему историческую победу. Отсюда рождается завѣть покорности — не къ чemu въ «разладѣ съ дѣйствительностью», безумно съ нею бороться, — надо угадывать «естественные тенденціи развитія» и приспособляться къ нимъ. Исторический автоматизмъ устраниетъ рискъ неудачи. А за одно убиваетъ и возможность творчества. По удачному выраженію о. С. Булгакова, съ этой точки зрѣнія вся жизнь представляется «въ страдательномъ залогѣ», — и можно прибавить: и въ безличныхъ предложеніяхъ... Ибо личное теряетъ самостоятельность, растворяясь въ родовомъ. Отсюда именно это странное, поражающее своей слѣпой жестокостью равнодушіе, съ которымъ теоретики «рокового и непрерывнаго» прогресса относятся къ живому эмпирическому горю и страданію. Отсюда та угрюмая, устрашавшая Достоевскаго рѣшимость, съ которой на потокахъ безвинной крови и слезъ берутся возводить «будущую гармонію».

Ренувье мѣтко указывалъ, что теорія прогресса есть въ сущности одна изъ разновидностей догмата о непреоборимой благодати. Теорія прогресса, говорилъ онъ, «расчитываетъ на провиденціальную силу слѣдующихъ другъ за другомъ фактовъ, извлекающихъ добро изъ зла». И думается, здѣсь больше чѣмъ только остроумная аналогія. Исповѣдникъ прогресса чувствуетъ въ себѣ вселенскую, сверхличную непогрѣшимую силу. И исторически мы наблюдаемъ неизмѣнное сочетаніе ученія о «насиліи благодати» съ напряженностью утопическихъ ожиданій. Такъ было у

блаж. Августина, такъ было въ раннемъ кальвинизмѣ. Здѣсь важенъ не столько мотивъ детерминизма, сколько переживание благодати, какъ совершенно вѣшняго, какъ-бы природнаго закона. По удачному выражению кн. Е. Н. Трубецкого, чрезъ все творчество блаж. Августина проходитъ «и с каніе та кой в селеної», которая бы преодолѣвала контрасты временной дѣйствительности, ея дурную двойственность — въ единстве всеобщаго мира и покоя». Главное здѣсь именно идеальная в селена я, объективная гармонія вселенскаго, космического бытія. И благодать превращается въ естественную силу этой «подлинной» объективной сферы. Детерминизмъ есть только одна изъ слагающихъ этого универсально-органическаго міровоззрѣнія. Необходимость есть только одна изъ сторонъ объективности. Первично здѣсь именно овеществленіе нравственно-цѣнностного міра, сообщающее ему роковую неотразимость. «Общественный идеалъ» есть полная, завершенная объективность, равновѣсное состояніе міра, — не заданіе, а именно состояніе, фактъ, порядокъ. Иначе сказать, — организаціонная форма міра. Потому то и забываются личныя страданія и чужія муки въ грезахъ о «messianскомъ пирѣ», — вниманіе сосредоточено во вѣтѣ, въ мірѣ. Мысль работает въ категоріяхъ космологическихъ или натуралистическихъ. Лица и поколѣнія воспринимаются, какъ детали и черточки объемлющаго ихъ цѣла.

Въ этомъ одностороннемъ объективизмѣ, въ овеществленіи или натурализаціи нравственныхъ цѣнностей, въ какой-то завороженной прикованности къ «конечной цѣли міра» сказывается самочувствіе человѣка. Исторія показывается наблюдателю въ мѣру его зоркости, — онъ видить въ ней то, что онъ самъ въ силахъ въ нее внести. И свободно-рожденный увидить въ ней великія дѣла, услышть героическую и творческую поэму. Рабъ усмотрить только «систему тончайшихъ принужденій», «каменную стѣнку», и герои покажутся ему одураченными поденщиками, разыгрывающими «провиденціальную шараду». Въ волевомъ самочувствіи человѣка — корень его мірочувствія. И за антииндивидуализмомъ утопического умозрѣнія ясно просвѣчиваетъ разорванность личнаго самосознанія, слабость волевого самоопределѣнія. Здѣсь истоки утопизма, — въ интуитивномъ соотнесеніи себя и «другого», себя и міра.

#### IV.

Космическая одержимость, — такъ можно опредѣлить утопическое самочувствіе. Чувства безусловной зависимости, всецѣлой опредѣленности изъ вѣтѣ, полной вовлеченности и включенности во вселенскій строй опредѣляетъ утопическую самооцѣнку и оцѣнку міра. Человѣкъ чувствуетъ себя «органнымъ штифтикомъ», звеномъ какой-то всеобъемлющей цѣпи, — онъ чувствуетъ свою однозначно-неизмѣнную скованность съ космическимъ цѣломъ. Онъ исповѣдуется свою

захваченность міровымъ круговоротомъ, въ которомъ раскрывается и осуществляется жизнь этого всецѣлостнаго надличного организма и — свое исчезновеніе во «всепоглощающей и міротворной безднѣ», изъ которой непрестанно изводятся міры за мірами и снова рушатся въ урочный часъ въ первозданную бездну хаоса. Это — бѣзольностъ. Предъ лицемъ міровой стихіи съ ея принудительной неотвратимостью утопической человѣкъ сознаетъ призрачность и ничтожество своей «жизни частной», и даже колеблется съ себѣ приписать свою жизнь, свою волю. Слишкомъ ужъ остро ощущаетъ онъ чужую, природную, роковую, безликую силу, струящуюся во всемъ его существѣ. Его тянуть кинутся въ «самовластный океанъ» божественной природы. Онъ признаетъ себя чужимъ порожденiemъ, чужимъ орудиемъ, орагномъ вѣшнихъ велѣній, продуктомъ «среды», рабомъ судьбы или рока... Онъ живеть въ тенетахъ міровой необходимости. Это — чистый, безпримѣсный паёось вѣщи.

Субъективно этотъ паёось вещи можетъ и не сказываться чувствомъ подавленности и пѣна. «Вселенское чувство» можетъ зажигать душу восторгомъ, внушать благоговѣйный трепетъ и преклоненіе передъ неистощимымъ богатствомъ, безмѣрностью многоцѣлѣнаго міра. Одно только не можетъ проснуться въ одержимой, въ оглушенной стихійной мощью душѣ: воля къ волѣ, дерзаніе свободы, сознаніе творческаго долга и отвѣтственности. Міръ представляется «законченнымъ», и — сколько бы ни было въ немъ движенія — въ немъ ничего новаго не возникаетъ и не можетъ возникнуть, какъ и въ силлогистической цѣпи выводъ не содержитъ и не можетъ содержать ничего лишняго по сравненію съ посылками, которыя онъ лишь въ раза есть въ развернутой формѣ. Въ процессѣ развитія лишь обнаруживаются пред — заложенные потенціи. Внести что-либо новое человѣкъ не можетъ. Онъ можетъ дѣйствовать въ мірѣ, безвольно участвуя во всеобщемъ коловоротѣ, но на мірѣ и по свободному и звенію воздѣйствовать не можетъ. Да и нѣть нужды въ этомъ, ничего рѣшать или изволять, — все предрѣшено, все совершается своимъ чередомъ. Это не значить, что индивидуальное существованіе излишне, не нужно. Въ мірѣ нѣть ничего лишняго, въ немъ все имѣеть съ собою место и назначеніе. Но это назначеніе — служебное. Индивиды служатъ прогрессу коралловаго рифа. Изъ индивидуальныхъ цѣлѣній и дряхлѣній, изъ нескончаемыхъ личныхъ смертей складывается жизнь цѣлаго. Особи не имѣютъ състановленіи устойчивости, — ихъ бытіе эвентуально, — на случай. Конечно, все прожитое, все происшедшее какъ-то накапливается и сберегается въ міровой памяти; ни одинъ когда либо прозвучавшій звукъ не теряется безслѣдно, но въ качествѣ обертона вплетается въ непрестанно льюющуюся, текущую космическую мелодію, обогащая ее. Каждый звукъ — хотя бы замирающе тихо — все-же продолжаетъ звучать въ скрытой формѣ и на каждой новой ступени развитія. Но самъ по себѣ онъ — ничто, и выдѣлимъ онъ только чрезъ отвлеченіе, абстракцію. Реально и самобытно только міровое все. Вселенскій организмъ есть един-

ственное «существо», единственный подлинный индивидъ. Только міровое всеединство существует о себе. Есть только міръ, — міръ, какъ в с е д и н с т в о . И это и значить, что міръ есть Богъ. Всякое иное существование — въ мірѣ, только для него. Міръ въ цѣломъ живеть, развивается, становиться, — всеединство обогащается, оформляется, раскрывается, индивидуализируется за счетъ гибели всякаго особенного существованія. Непрестанно желтѣютъ, изсыхаютъ и сыплются листы съ бессмертного дерева безликой жизни, — а оно стоитъ вѣчно юное и равнодушное. Вѣдь, по слову поэта, «природа знать не знаетъ о быломъ», и для нея каждая новая весна — «свѣжа, какъ первая весна».

Въ этомъ замкнутомъ міровомъ всеединствѣ нѣть мѣста для самоопределѣленія и свободы. Всякое самоопределѣленіе здѣсь призрачно и потому есть нѣчто недолжное и злое. Свобода и творчество присущи только всеединому, — его становленіе и есть творческая эволюція. Но никакая новизна непредвидѣнно возникающихъ превращеній не можетъ сообщить имъ самодовлѣющей значимости, — за чима только цѣлокупность. Въ этомъ «универсалізмѣ» и коренится послѣднее основаніе утопического влеченія къ «вещному» идеалу. За антitezой лица и общества скрывается противоположность лица и міра, личности и космоса. Паѳосъ колективизма питается первоисходнымъ натуралистическимъ видѣніемъ, воспріятіемъ міра, какъ сплошного всеединства, тяготѣющаго къ законченной организаціи всѣхъ своихъ естественныхъ, вещественныхъ силъ.

Была нѣкая глубокая правда въ томъ разграниченіи независимыхъ областей «чистаго» и «практическаго разума», которымъ Кантъ пытался высвободить нравственную самозаконность изъ петель натуралистического гнета. Но Кантъ не сумѣлъ воспользоваться своей яркой интуиціей, не преодолѣвъ монизма, и беспомощно колебался между «двойной бухгалтеріей» двухъ несогласованныхъ разумовъ, неизбѣжно вырождающейся въ нигилизмъ, — и тѣмъ-же на туралisticкимъ монизмомъ. Или «добро» оказывается безсильнымъ, и нравственное сознаніе превращается въ какой-то недѣйственный эпифеноменъ природной дѣйствительности; или міръ разсѣивался въ грезу и сохранялся лишь «міръ значимостей», о которомъ нельзя сказать, что онъ «есть»... Или, наконецъ, цѣнности овеществлялись въ качествѣ скрытыхъ «сущностей» эмпирическихъ вещей, и вовлекаются въ природный круговоротъ. «Потустороннее» оказывается «интеллигигибельнымъ характеромъ», корнемъ и какъ бы субстанціей «посюсторонняго». «Міръ цѣнностей» оказывается «сущностью» міра «явленій», въ которомъ онъ отображается и о существо т-ся. Два міра приравниваются другъ къ другу и неразрывно скрѣпляются. Пробразъ и отраженіе, причина и слѣдствіе, подлинникъ и повтореніе, возможность и дѣйствительность, сущность и явленіе — все это соотносительныя пары, раздѣлимые лишь въ отвлеченіи. Мы вступаемъ въ сферу пантеистического обожествленія

міра. Природа вводиться въ Божественныя нѣдра, какъ фазисъ и часть Божествен-  
ной жизни какъ истеченіе Божественной мочи раскрывающейся и осуществляющей-  
ся въ мірѣ какъ «вещь» въ «явленияхъ». Богъ растворяется въ мірѣ, сливается съ  
нимъ. Здѣсь возможны разные оттѣнки. «Всеединство» можно мыслить логически,  
какъ единство обоснованія (Богъ есть *ultimaratio rerum*), — или наукалистически, какъ природное «единосущіе» бытія (Богъ есть  
*potentia actuosa* міровой дѣйствительности). Въ обоихъ случаяхъ все существу-  
ющее, включая и Бога, сопрягается во единую ткань. Все оказывается въ своей  
абсолютной обоснованности «безусловнымъ» и «божественнымъ», какъ  
звенья единой цѣпи. «И подъ личиной вещества безстрастной вездѣ огонь божествен-  
ный горитъ... И потому снова нѣть никакихъ четкихъ и строгихъ оцѣночныхъ гра-  
ней. Законъ достаточнаго основанія» сказывается въ высшемъ міродержавномъ началомъ. Въ мірѣ, какъ естест-  
венной «теофаніи», не можетъ быть ни обмана, ни зла. Все въ мірѣ освящается воз-  
веденіемъ къ Перво-Причинѣ, порождающей и источающей бытіе отъ полноты и  
изобилія, по мимо воли, — *apei proairesoi*, какъ выражался Плотинъ. «Час-  
тичные нестроенія» не только не выравниваются въ міровомъ взаимодѣйствіи, но  
даже оказываются необходимыми по эстетическимъ мотивамъ для полноты вселен-  
скаго лада, который иначе проигралъ бы въ полнозвучности и многоцвѣтности. — Въ  
замыслѣ онтологического всеединства есть своя правда. Въ стремлении возвести  
все къ первоистокамъ, понять все бытіе, какъ цѣнность и благо, и все цѣнности  
понять какъ производящія и дѣйственная силы, сказывается подлинный религіоз-  
ный инстинктъ. Но должно и обманно стремление все истолковать въ предметныхъ,  
вещныхъ категоріяхъ, покорить все началу рока и не обходить мости. Изъ  
дѣятеля и творца, сознательно волящаго и избирающаго, а потому несущаго рискъ  
ответственности за свое самоопределѣленіе человѣкъ превращается въ вещь, въ иглу,  
которой кто-то что-то шьетъ. Въ органическомъ всеединствѣ нѣть места дѣй-  
ствію, — здѣсь возможнотолько движение. Какъ проникновенно  
замѣтилъ въ своей «Философіи Откровенія» Шеллингъ, здѣсь исключается всякий  
актъ, и признаются только «субстанціальная отношенія» (*wesentliche Verhalt-  
nisse*); мышеніе здѣсь исключительно «субстанціально», и «все слѣдуетъ  
*modo aeterno*, чисто логически, чрезъ имманентное движение». Нѣть мѣсть  
акту, нѣть места подвигу. Здѣсь все дышать лукавымъ квіетизмомъ, лукавымъ  
и робкимъ покорствомъ вѣнченному. «Адамъ сказалъ: жена, которую Ты мнѣ  
далъ, она дала мнѣ отъ дерева, и яѣ...» Замѣчательный русскій мыслитель  
В. И. Несмѣловъ проникновенно истолковывалъ грѣхопаденіе прародителей, какъ  
состоѧлъ отъ творчества и дерзанія, отъ дѣйственаго  
самоопределѣленія. Прародители возжелали, «чтобы ихъ жизнь и судьба

опредѣлялась не ими самими, а в нѣшни ми матеріальными причинами», и этимъ своимъ помысломъ и «своимъ суевѣрнымъ поступкомъ люди добровольно подчинили себя виѣшней природѣ, и сами добровольно разрушили то міровое значеніе, которое они могли и должны были имѣть по духовной природѣ своей личности». Они низвели себя «до положенія простыхъ вещей міра», «ввели свой духъ въ общую цѣль міровыхъ явленій», «подчинили себя виѣшней природѣ», «физическому закону механической причинности». «Вмѣсто того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей цѣли мірового бытія, они напротивъ сами обратились къ помощи міра, чтобы онъ своими механическими силами осуществилъ за нихъ предвѣчное назначение». Этимъ актомъ они отреклись отъ творческой свободы, растворили себя въ мірѣ, потеряли себя среди вещей ничтожныхъ міра сего. Они выключили необеспеченнность отвѣтственного дѣланія изъ экономіи природы. Въ малодушіи именно и заключается грѣховность воли, ищущей «объективныхъ» костылей. Ради обезпеченнаго успѣха, подобно лукавому рабу Евангельской притчи, человѣкъ отрекается отъ самозначимости и самоопредѣленія, отъ «такого страшного бремени, какъ свобода выбора», по выражению Великаго Инквизитора. И въ поискахъ «твердыхъ основъ» ищетъ «преклониться предъ тѣмъ, что уже безспорно, столь безспорно, чтобы всѣ люди разомъ согласились на всеобщее предъ нимъ преклоненіе». И что-же «безспорнѣе» природы? Отсюда рождается новое самочувствіе, самочувствіе раба стихій, окованного незримою «системой тончайшихъ принужденій». Отказъ отъ подвига, отъ дерзновенія свободы включаетъ человѣка въ огненное колесо рожденій и смертей, обрекаетъ его на страдную суету безконечнаго бѣга. На мѣсто подвига становится развитіе. И здесь послѣднее основаніе той дурной вывороченности въ необратимое теченіе времени, «въ пустоту безконечности и дали», которая образуетъ сердцевину утопического міроощущенія.

Первооснова здѣсь — въ космической одержимости, въ природномъ самочувствіи, въ томъ, что человѣкъ, по словамъ пророка Йереміи, «говорить дереву: ты отецъ мой» и камню: «ты родилъ меня». Это «омраченіе несмысленного сердца», прелагающаго «Славу Нетиѣннаго Бога» въ образъ «тлѣннаго человѣка», въ образъ твари, съ полной ясностью раскрылось въ античной философіи, которая на всемъ протяженіи отъ еалесовскаго пандемонизма до спекулятивныхъ высотъ новоплатонического гноиса не выходила изъ натуралистического тупика. При всей аскетической настроенности утомленного житейской сутолокой эллинистического духа, при всей обращенности въ занебесныя тайны новоплатонизмъ пріемлетъ Великаго Пана, ибо все — «и зъ Единаго». И вмѣстѣ съ тѣмъ въ плотиновой системѣ динамического всеединства всѣ оцѣночные характеристики превращаются въ вещныя опредѣленія. Единое — благо по тому, что оно есть метафизическое средоточіе и начало всего, и все обусловливается, не будучи условливаемо ничѣмъ. Неизбытный натурализмъ и космологизмъ эллинистической мысли съ особенной

остротой сказался въ эпоху тринитарныхъ догматическихъ споровъ, когда столь тяжко давалось различеніе внутреннихъ тайнъ Божественной Жизни отъ тайнъ Домостроительства, тайны Предвѣчнаго Рожденія Бога-Слова отъ тайны творенія міра. Античная мысль не могла выйти изъ предѣловъ міра сего, не могла преодолѣть натуралистического представленія о Божествѣ, какъ обь имманентной космической силѣ, и о Провидѣніи, какъ о законосообразной сплошности міра. Но если до Евангелія была въ этихъ заблужденіяхъ усталаго и одинокаго духа благословенная тоска, то въ мірѣ христіанскомъ натурализмъ мысли становится непростительнымъ «ложе-именнымъ знаніемъ». А между тѣмъ и въ послѣдующей философіи слишкомъ много осталось натуралистическихъ соблазновъ, слишкомъ много неопределеннаго настѣдія языческой поры. Неизжита еще и «римская идея», идея насилия единенія человѣчества, поражающая и въ наши дни мірь корчами и судорогами. Но коренится она въ «идеѣ эллинской», въ языческомъ космотезмѣ, въ навыкахъ натуралистически установленнаго духа. Было бы преступною небрежностью преуменьшать реальность и дѣйственность языческихъ соблазновъ, многочастно и многообразно застилавшихъ для человѣческаго сознанія богооткровенное благовѣстіе христіанской свободы. И не будетъ преувеличеніемъ сказать, — изнемогаетъ въ борбѣ съ искушеніями духъ человѣческій. Исторія философскихъ учений есть закристаллизованная лѣтопись непрестанныхъ мыслительныхъ неудачъ вмѣстить превышающее тварный разумъ Божественное Откровеніе. Главною помѣхою и здѣсь является привычная космологическая установка сознанія, замыкающагося въ вѣкѣ семь, а потому бессильного вмѣстить тайну творенія изъ ничего, «изъ не-сущихъ». Въ особенности это относится къ философіи западно-европейской, питающейся изъ скучнаго и помраченнаго религіознаго опыта.

Нѣть, не «меонизмомъ» болына «европейская» философія, а обратнымъ порокомъ, — исключительнымъ и уравнительнымъ объективизмомъ. Одежимость міромъ заставляетъ человѣка въ мірѣ отыскивать и овеществлять присущій его душѣ образъ безусловнаго совершенства. Въ этомъ разгадка парадоксальнаго сочетанія рабскаго сознанія и заносчивой самоувѣренности. Именно потому, что человѣкъ сознаетъ свое метафизическое ничтожество, чувствуетъ себя «грезою природы», медіумомъ внѣшней объективности, онъ склоняется приписывать своимъ грезамъ объективную значимость. Отсюда люциферическая увѣренность во всецѣлой познаваемости міровыхъ тайнъ и въ осуществимости не вотще-же вложенныхъ природою стремленій. Всего ярче это выразилось въ той «субъектогонії», которую развивали нѣмецкіе идеалисты начала прошлаго вѣка: субъектъ рождается отъ того-же корня, что и объектъ, — потому объектъ и познаемъ до конца. И въ сущности познаніе и есть самопознаніе объекта, фазисъ предсмертнаго становленія. И больше того, это — ступень Божественнаго самораскрытия. Вотъ почему познаніе суще-

ственno адекватно бытію, безусловно по самой природѣ своей. Отсюда тѣ горделивые призызы «довѣрять прежде всего наукѣ и самимъ себѣ», «вѣрить въ силу духа», которыми возбуждалъ своихъ учениковъ Гегель. Человѣкъ, казалось ему, «не можетъ достаточно высоко думать о величіи и моши своего духа». И самая «замкнутая и сокровенная сущность Вселенной безсильна противостоять мужеству познанія: она должна предъ нимъ раскрыться, раскрыть свои сокровища и глубины и дать наслаждаться ими». Ибо человѣкъ есть смыслъ и средоточіе в с е г о , есть микрокосмъ. И, болѣе того, въ человѣкѣ с о з н а е тъ или о п о з н а е тъ себя Б о гъ. Человѣческое познаніе — божественно и, стало быть, непогрѣшно. Душа окрыляется самоутверждающимъ познавательнымъ оптимизмомъ, опирающимся на реально - н е и з б ъ ж н о е соотвѣтствіе предметного и мысленного рядовъ, на «соотносительность, согласіе и совпаденіе» бытія и познанія по ихъ категоріямъ и логическимъ законамъ, какъ пояснялъ Эд. Гартманъ. Чувство тайны, чувство «изумленія», — это подлинный философскій эросъ, — такимъ оптимизмомъ совершенно исключается, его замѣняетъ наивно-горделивая самоувѣренность легкости всезнанія. Кажется, достаточно открыть познавательные очи, и вдругъ и сразу увидишь «все, что есть, что было, что грядеть во вѣки»... И увидишь со строгимъ соблюденіемъ объективныхъ пропорцій. Знанію остается преодолѣвать только количественные и степенные преграды, распространяться вширь и вдаль, самополняться, разиваться. Въ наше время опять съ новой силой начинаетъ утверждаться пониманіе знанія, какъ с о з е р ц а н і я , какъ непосредственнаго и пассивнаго воспріятія и учета. Все равно, обращено ли созерцающее око во-внѣ или во-внутрь, изъ познавательной дѣятельности выключается творческій моментъ. Эта квіетическая тенденція ярко сказывается въ возрожденії «наивнаго реализма», въ попыткѣ всецѣлой объективациіи познавательныхъ категорій, вынесенія всего категоріального аппарата въ непогрѣшную данность созерцаемаго объекта. Пониманіе познанія, какъ «созерцанія міра въ подлинникѣ», доводить самочувствіе микроскопа до своеобразной мечтательной нѣги. И въ допущеніи такой неизбѣжной адекватности познанія уже заложена утопическая грэза о вѣнчаніе-достижимомъ завершеніи. «Соотвѣтствіе» природнаго и мыслительнаго рядовъ должно быть раскрыто и доведено до конца, — тогда природа исполнится разумомъ, а разумъ воплотится вполнѣ. Міръ достигнетъ завершенности и полнаго оформленія, осуществится «идеальная вселенная», и земля станетъ «праведной»... До конца будетъ исчерпанъ кругъ колебаній, исканій, тревогъ, и настанетъ вседовольный покой вселенскаго наслажденія, — «мессіанскій пиръ»... Къ этому предѣлу обращена вся пытливость утопического вниманія, — созерцательный уклонъ духа связанъ съ вовлеченностью во временный потокъ.

На основахъ натуралистического монизма съ неуклонной послѣдовательностью развивается «утопическое міровоззрѣніе». Въ немъ раскрывается «у т о п и ч е с к і й

опытъ», — видѣніе міра, какъ замкнутаго, законченаго, органическаго всеединства, какъ нѣкоего цѣлага, внутренне собранного и уравновѣшаннаго. Какъ такое всеединство, міръ стоитъ «по ту сторону добра и зла», по ту сторону всякой оцѣнки. Цѣнности, положительныя и отрицательныя, возможны лишь внутри міра. Самъ по себѣ міръ въ цѣломъ долженъ быть простиранъ, — безъ оцѣнки. И послѣдняя мудрость міра сего сводится къ признанію — такъ есть, такъ было, такъ будетъ. И какое-же измѣненіе по существу можетъ произойти въ вѣсѣ-единствѣ. Для натуралистического сознанія нѣть примиренія между оптимизмомъ и пессимизмомъ, и оба полюса требуютъ доведенія до края. Или должно принять вѣсъ міръ, или тоже вѣсъ міръ отвергнуть. Это — два типа нигилизма. Въ обоихъ случаяхъ міръ въ сущности оцѣночно пустъ. Нигилизмомъ исходить всякий монизмъ, ибо бытіе — дѣйственное.

Эта двойственность почти всегда ощущается въ смутномъ видѣ. Изъ этого чувства рождается противоборство виѣшнему объективизму. Но въ натуралистическихъ рамкахъ это противоборство можетъ вылиться только въ видѣ акосмического отрицанія. Выходъ изъ натуралистического тупика открывается лишь чрезъ преображеніе опыта. Только въ опытѣ вѣры, въ религіозномъ опыте, раскрывается метафизическая расколотость бытія, бездна отпаденія... И только въ опытѣ вѣры, въ опытѣ свободы открывается царственный путь праваго умозрѣнія.

## V.

Вѣра есть опытъ свободы. Не въ томъ, конечно, смыслъ что человѣкъ ничѣмъ не ограниченъ, — такой произволъ — всемогущество, а не свобода... Въ религіозномъ озареніи открывается, что міродержавное начало есть свобода, а не рокъ, любовь, а не природное *jus talionis*. Иначе сказать, — міръ — «въ руцѣ Божіей» и Воля Преблагого Вседержителя, изведшаго его «изъ не-сущихъ», животворить и хранить его. Въ религіозномъ опыте міръ открывается, какъ съ-бодное твореніе Божіе, какъ нѣкій «излишекъ» котораго могло и не быть въ вѣсѣ, какъ даръ неизреченной и непринужденной Милости и Любви. Богъ — Вседоволенъ, и, если можно дерзнуть говорить объ этомъ, — не было для Него никакихъ «принуждающихъ» оснований для созданія и творенія міра и человѣка, какъ нѣть «нужды» и въ сотворенномъ уже мірѣ. Міръ «случаенъ», контингентъ, — его могло бы и не быть. Изъ того, что міръ не можетъ быть безъ Бога, не слѣдуетъ, что и Богъ не могъ быть безъ міра. Въ томъ и заключается основная апорія, что міръ есть «излишекъ». Понять это и прочувствовать до конца мѣшаеть ослѣпительное сияніе Божественной Славы по всей твари. Небеса повѣдаютъ славу Божію...

Но иначе и быть не можетъ, разъ міръ сотворенъ. Въ безвидности и ничтожествѣ тварномъ антиномически раскрывается Божественное Бездѣприсутствіе, — рука Божія на всемъ... Ощущается премудрость въ твореніи. Раскрывается «образъ Божій и подобіе» въ человѣкѣ. Раскрывается тайна ипостаснаго Богочеловѣчества, тайна Божественной любви и уничиженія даже до смерти и смерти крестной, до-жертвенной смерти «насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія». Тварное пронизывается повсюду благодатными токами, человѣческое таинство возносится въ горня, нерасторжимо связуется съ Всеблаженствомъ Божественной Жизни — чрезъ Вознесеніе и Сѣдѣніе одесную Отца. Изливаются и воспринимаются преизбыточные дары Духа — «не въ мѣру».

Несказуема и несказанна эта тайна, — и лишь «символически» открывается разуму самодостовѣрное вѣдѣніе вѣры: опытъ Божественнаго Промышленія и опытъ богооставленности міра. Прикровенно возвѣщается эта тайна понятіемъ «тварности». Въ переживаніи тварности — залогъ свободы. Если бы міръ былъ вѣченъ и самобытенъ, если бы онъ былъ «необходимъ», онъ былъ бы безысходно замкнутъ, былъ бы насквозь предопределѣнъ, былъ бы міромъ смерти, былъ бы повиненъ оброку не-скончаемыхъ рожденій и смертей. Въ томъ радость велія и избавленіе, что міръ — тварь, что есть «Створивый и Создавый человѣка», Творецъ небу и земли, видимыхъ же всѣмъ и невидимымъ. Міръ коренится въ Божественной свободѣ. Міръ свободенъ, ибо есть Богъ — в нѣ міра. «Азъ есмь Сущій», — съ этого откровенія начинается подлинная религіозная жизнь. Съ него начинается преодолѣніе космической одержимости. Исторія міра не есть развите, не есть роковое развертываніе наслѣдственно-врожденныхъ задатковъ, но подвигъ, безчисленный рядъ свободно-чудесныхъ касаний Божественной Славѣ, чудесныхъ встрѣчъ человѣка съ Богомъ. И полноты достигаетъ этотъ н о в ы й опытъ въ явлени и Бoga в о плоти, въ Новомъ Завѣтѣ на крови Богочеловѣка, въ Церкви, живомъ и таинственномъ Тѣлѣ Христовомъ. И объ этомъ опытѣ говоримъ мы, противопоставляя опытъ вѣры опыту натуралистическому, а не объ естественномъ богопознаніи», навсегда отмѣненномъ чрезъ основаніе Церкви.

Исторія не есть простая пульсациія жизни, не есть «ожизненный порывъ», «но подвижническое дѣланіе. «Отець мой донынѣ дѣлаетъ», — въ этомъ непрестающемся общеніи Бога съ міромъ, въ промыслительномъ твореніи и возсоздаваніи міра Богомъ, обоснована и возможность человѣческаго дѣланія и творчества. Человѣческое творчество есть радостное пріятіе и усвоеніе даровъ и даяній, Свыше подаваемыхъ, и закрѣпленіе ихъ въ мірѣ. Въ человѣческомъ творчествѣ и трудѣ совершается благодатное знаменованіе и освященіе міра. — Но именно потому, что исторія есть подвигъ, возможна ея неудача. Именно поэтому она трагедия. Идилия опирается на рокъ, безмятежность на необходимость. Есть разные типы трагизма: трагизмъ принужденія, когда личность отпадаетъ отъ неукоснительного міропорядка,

и раздавливается имъ; трагизмъ безсилія — «суждены намъ благіе порывы, но свершить ничего не дано:» и подлинно-христіанскій трагизмъ свободы. Трагизмъ свободы создается не непроницаемостью природного лада для индивидуальныхъ цѣлестоящихъ, и не недостаточностью или ограниченностью силъ по сравненію съ предстоящей задачей, — его корень — въ возможності грѣха. Возможность грѣха таинственна, какъ таинственна всякая свобода. И здѣсь человѣческая мысль претерпѣваетъ жгучій соблазнъ доказать необходимость грѣха, его неизбѣжность во вселенскомъ равновѣсіи, и этимъ «оправдать Бога». Подобаетъ съ сугубой трезвенностю духа преодолѣвать эти искушенія и не вдаваться въ суетное мудрованіе о томъ, «могли» ли прародители не согрѣшить и что бы было тогда. Наше религіозное сознаніе исходитъ изъ факта грѣха. «Грѣхъ въ мірѣ вниде», — и мы знаемъ только исторію грѣховнаго человѣчества, и бессильны представить себѣ первозданную безгрѣшность... Для нась весь смыслъ міра раскрывается только въ свѣтѣ Искупленія. Та исторія, которая совершилась, трагична и есть домостроительство нашего спасенія. А тайна Божественнаго Предвѣдѣнія для нась скрыта безусловно. Мы знаемъ исторію только какъ изживаніе грѣха, и не должно измышлять, хотя и какъ *casus irrealis*, несбывшуюся «безгрѣшную исторію». Есть грѣхъ въ мірѣ и въ человѣкѣ, — «доброго, которого хочу, не дѣлаю, а злого, которого не хочу, дѣлаю»... И долженъ быть исторгнутъ изъ міра грѣхъ, міръ долженъ творчески переродиться. Вѣрующее сознаніе не знаетъ исторической бесконечности: исторія, какъ трагедія, имѣть свою развязку, свой катарзисъ, — не имманентное завершеніе, а судный день... Исторія кончается, но не погибаетъ, не отмѣняется бытіе — но оно переходитъ во вѣ-историческія формы существованія. Исторія кончается, но не исчопливается, не достигаетъ предѣла въ смыслѣ эволюціоннаго накопленія или созрѣванія. Она созрѣваетъ для катастрофы, — въ ней «накопляется» и созрѣваетъ и доброе, и злое, — плевелы среди пшеницы. Исторія насквозь двойственна. Въ планѣ видимомъ и эмпирическомъ она слагается изъ чередованія событий, не устрѣмленныхъ и не тяготѣющихъ ни къ какой имманентной цѣли. Но въ планѣ ноумenalномъ непрестанно совершается чудесное преображеніе твари, предваряющее грядущій вселенскій переворотъ, который совершился, «когда времени уже не будетъ». Исторія имѣть хронологическую грань, но въ себѣ самой не имѣть кульминаціонной точки, — ибо не имманентными задатками, а потусторонними заданіями опредѣляется ея цѣнность, и не изъ себя усовершается міръ, но долженъ воспріять Божественную благодать. Въ томъ тягота исторического существованія, что для грѣховной твари не радостна, но «тяжела работа Господня», что Царствіе Божіе «нужницы восхищаются»... И не доступно — до огненнаго обновленія міра — вмѣстить ему полноту благодати. Эмпиріческій міръ, во злѣ лежащий, не можетъ осуществить своего «пред-

н а з н а ч е н і я », — онъ нуждается въ чудесномъ преображеніи... «Вси измѣни-  
ся», и «не у явися что будемъ»...

Всякое человѣческое достиженіе неизбѣжно ущерблено, неподлинно, — не по тварной ограниченности только , и вовсе не пространственно-временной формой существованія, но грѣхомъ. И всему человѣчеству противостоять неизбывно не осуществляющееся заданіе совершенства Божественнымъ совершенствомъ. Исторія есть подвижной интеграль отъ неопределенного множества индивидуальныхъ творческихъ подвиговъ, порывовъ, тоски... Потому въ ней все динамично, напряжено... Хотя мы знаемъ только грѣховную тварь, не въ тварности состоить грѣхъ. И на высотахъ духовноснаго зрѣнія дано было великимъ подвижникамъ видѣть въ беспорочной ея бѣлизнѣ первозданную тварь. Нынѣ она стенаєт и томится, и искаженъ ея обликъ. Нынѣ она безобразна и подвластна тлѣнію. Нынѣ немощна она и бессильна. Но «въ немощѣхъ» сила Божія совершається», и у же есть и «новая тварь». Не въ хронологической только отдаленности достигается искупленіе и исцѣленіе, но и въ каждой точкѣ времени, ибо «духъ дышеть идѣже хотеть»... Такъ совмѣщается «смыслъ исторіи» и «смыслъ жизни», осмысленность каждого мига. Не выковывается силами человѣческими въ исторіи ничего окончательнаго. Но непрестанно запредѣльное входить въ земную скучность, и вспыхиваютъ искры Вѣчной Жизни. Ибо вырвано уже жало смерти и сокрушена адова побѣда. Проростаютъ благодатныа съмена Царствія Божія, и живетъ Богочеловѣческое тѣло Церкви. Исторія насквозь символична, — въ эмпирическомъ свершается сверх-эмпирическое. И только сверх-эмпирическимъ стоить земля. Міръ быванія не исчерпываетъ бытія. Но за нимъ стоять не его-же собственные глубины, не «темная природа» бушующей стихіи... В нѣ міра пребываетъ Господь Вседержитель, «Сокровище благихъ и жизни податель», и «рѣки воды живой» напояютъ вселенную.... И этимъ предваряется и подготовляется то міровое преображеніе, въ которомъ возстановится подлинная полнота всего живущаго и жившаго, — за предѣлами времени. Оно состоится въ Воскресеніи мертвыхъ, и состоится особымъ чудеснымъ актомъ Божественного творенія.

Всякое подлинное осуществленіе есть чудо, — нѣкая «отмѣна» естественного порядка благодатнымъ, не устраниющая, однако, самого естества. И потому осуществленіе сбывається только въ жертвенномъ самоотречениіи человѣка Христа ради и Евангелія. Здѣсь совершається реальное выхожденіе, высвобожденіе изъ природы. Должны смолкнуть человѣческіе глаголы, чтобы звучало Слово Божіе. Не принижается и не отрицаются этимъ тварь, но безмѣрно возносится и утверждается, — здѣсь тайна предназначенія твари къ славѣ. Въ каждомъ подлинно-творческомъ дѣйствіи человѣка повторяется тайна уничиженія. Ибо все творится только «Богу содѣйствующу», только дѣйствіемъ и причастіемъ благодати. Но творится въ безвидности тварной. Только то, что во-имя Божіе и Христово совершено, совершено

подлинно, только то подлинно и есть. Человѣческія же дѣла — мнимы, призрачны, — суeta и расточеніе. И среди терновыхъ кустовъ и всяческой сушки мірского дѣланія силою и милостію Божіей вдругъ просыпается Неопалимая Купина. Это — знаменіе метафизической реальности твари. И все благочестивое дѣланіе человѣка въ исторіи подобно Купинѣ Неопалимой. Есть нѣчто бытійственное въ твари, какъ ни мало понятна эта тайна существованія начинающагося во временіи и производнаго, но не кончающагося и свободнаго. И утверждается бытіе твари милостію Божіей, и расцвѣтаетъ она какъ жезль Аароновъ. Расцвѣтаетъ въ праведникахъ и подвижникахъ. И о семи праведникахъ міру стояніе — до Второго Пришествія.

Исторія сразу — и трагедія, и мистерія, — трагедія богооборческаго противленія, и мистерія благодатнаго обоженія твари. Полнота невмѣстима въ рамки эмпиріческой исторіи потому, что Богъ есть Богъ Авраама, Исаака и Іакова, Богъ живыхъ, и никакая хронологическая случайность несвоевременнаго и слишкомъ ранніго рожденія не можетъ автоматически изъять хотя бы единаго изъ малыхъ сихъ изъ «книги животной». Царствіе Божіе должно объять полноту человѣческихъ лицъ, и потому до всеобщаго воскресенія оно «не приходитъ съ соблюденіемъ». Никакое «объективное» преобразованіе космоса безъ воскресенія не было бы «концомъ». Поэтому то и невозможны никакія формы с о б и р а т е л ь н о й совершенной жизни до Воскресенія, — кромѣ Церкви, въ которой предварено и преобразовано воскресеніе и которая возвышается надъ временемъ, выходить изъ него и выводить чадъ своихъ. Внѣ нея лживы всѣ грезы о «праведной землѣ», безъ упованія о «концѣ временъ». Не въ имманентное завершеніе упирается исторія, не въ «Третій завѣтъ» и не въ земное мессіанское царство, но въ Парусію и въ Страшный Судъ. Не есть исполненіе исторіи и возвѣщаемое въ Откровенії тысячелѣтнее царство. Оно — воистину тысячелѣтнее, т. е. кончающееся, и объемлетъ оно не в сѣхъ, а только «обезглавленныхъ за свидѣтельство Іисуса и за слово Божіе» въ послѣдніе дни, — «прочие же изъ усопшихъ не ожили, доколѣ не окончится тысяча лѣтъ» (Откр., XX, 4-5). П о с л ъ тысячи лѣтъ совершаются судъ послѣдній, и подлинно кончается міръ и время. Настаетъ новое небо и новая земля, и Богъ вообразится всяческая во всемъ. Чаяніе воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка есть единственное и дѣйствительное оправданіе и «метафизическое обоснованіе» личности и личнаго дѣланія и творчества. Только того , кто мыслить въ категоріяхъ строителей Вавилонской башни, кто возлюбилъ страстнымъ вожделѣніемъ э т у землю паче сеоего подлиннаго «отечества на небесахъ», могутъ устрашать и парализовать апокалиптическія пророчества. Въ нихъ — все наше упованіе.

Каждый жестъ человѣческій имѣть сотериологическую значимость — со знакомъ плюсъ или минусъ. И нельзя прожить жизнь за другого. Въ этомъ — послѣднее основаніе невозможности послѣдникъ словъ и послѣдникъ рѣшеній на э т о й землѣ и въ этой исторіи. Нельзя въ отвлеченной безвременной формулѣ вмѣстить

неповторимыхъ и незамѣнимыхъ мгновеній. Это относится ко всей полнотѣ личностей. И этимъ отнюдь не уравнивается — въ равноничтожности — все эмпирическое. Этимъ не исключается относительная разногодность эмпирическихъ формъ. Нѣть земного града, и не будетъ; но надо непрестанно «взыскать» Града Небеснаго и «толкаться» въ него, запасая елей для будущихъ своихъ свѣтильниковъ. И только «добрѣ страдальчествовавшіи и вѣнчавшіеся» въ подвигѣ крестоношенія въ міру способны войти во дни оны въ «чертогъ украшенный». Вѣра не замыкаетъ личность въ солипсическое уединеніе и молчаніе, но требуетъ прѣстороннаго самоотреченія творческой любви къ ближнему и ко врагамъ. Въ «своемъ званіи, въ которомъ кто призванъ», долженъ каждый свершать свое послушаніе, и только чрезъ вѣрность «въ маломъ» можно выrosti «въ полноту возраста Христова» и стяжать большиe дары. Въ мірѣ ничего нельзѧ выстроить «навѣки» потому, что не одинъ человѣкъ въ мірѣ, и не дано единому человѣку спасти весь міръ. Но должно строить и на день, — «довлѣеть дневи злоба его»... Не земной градъ, не земная, хотя бы и «свободная» теократія, не земная теономія, не погрѣшимое общество посвященныхъ — цѣль исторического существованія, но — Царствіе Небесное. И в с е г д а «при дверяхъ» оно. Въ немъ все упованіе міра, — въ томъ, что станетъ — по Откровенію — «царство міра» — «Царствіемъ Господа Нашего и Христа Его» (XI, 15). И уже ангелы небесные сходять и восходятъ съ горнихъ высотъ на земныя пустыни.

Такъ вѣрующимъ умозрѣніемъ преодолѣваются въ корнѣ утопические соблазны въ истолкованіи исторіи и ея смысла. Опытъ вѣры раскрываетъ не только вѣдѣніе о Богѣ, но и вѣдѣніе о твари. «Смертію Твою уяснилъ Еси тварь», величаетъ Церковь Спасителя міра. «Вѣрою разумѣваемъ» мы в с е бытіе. Это не значить, что религіознымъ озареніемъ отмѣняется «естественное» знаніе и «естественный» опытъ, — не отмѣняется, но преображается и какъ-бы пресуществляется. Изъ религіознаго опыта нельзѧ «дедуцировать» готоваго знанія; но нельзѧ его «дедуцировать» и изъ опыта естественнаго. Знаніе есть и с т о л к о в а n i e опыта, раскрытие метафизического видѣнія въ логическихъ образахъ и понятіяхъ. И, вотъ, вѣрующій в и ц и т ѣ иное и иначе, нежели не вѣрующій, а потому и иначе познаетъ. Вѣрующему открывается тварность и потому с в о б о д а міра, — въ отличіе отъ роковой необходимости натуралистического воспріятія самозаконченного «вѣчнаго» міра. Въ опытѣ вѣры раскрывается неподвластная разрушенію метафизическая основа индивидуальности, подлежащая осуществленію въ п о д в и г ѣ самоопреодолѣнія. Вѣрою осознается т р а г и з мъ исторіи. Опытъ вѣры внушаетъ философію свободы и творческаго становленія. — Но это не значить, что вѣрующій и актуально всегда познавательно правъ. И на основахъ религіознаго вдохновенія въ вѣкѣ с е мъ не вырастаетъ плодовъ безусловныхъ и всесовершенныхъ. Философствованіе всегда остается областью домысловъ и догадокъ, символическихъ приближеній, въ которой многое спорно и, можетъ быть, и д о л ж н о оставаться спорнымъ. Какъ

прекрасно выразился кн. С. Н. Трубецкой, «всякое умозрительное рѣшеніе есть и должно быть только приблизительнымъ, потому что это только предугадываемое, чаемое рѣшеніе», — только предвосхищеніе и о в а г о опыта. И именно потому, что только въ «будущемъ вѣкѣ» будетъ «полнота Наполняющаго все во всемъ», и только тамъ мы узимъ «лицомъ къ лицу» тайны Божія, — въ исторіи мы лишь гадаемъ. Въ религіозномъ умозрѣніи незыблемо и адекватно только то, что получило харизматическую санкцію духоносныхъ соборовъ вселенскихъ. Но и этотъ «камень вѣры» остается непрестанной задачей для философствующей мысли. Здѣсь неисчерпаема множественность открытыхъ вопросовъ, и неисчерпаема поэтому чреда философскихъ рожденій, неутолима жажда любомудрія. Не къ однозначному рѣшенію «міровой загадки» должно стремиться, но къ тому, чтобы въ мѣру индивидуальной доступности постичь, что для этого рѣшенія дается — и что отвергается — Откровеніемъ. Это — сфера «богословскихъ мнѣній» въ философіи, какъ «естественномъ богословіи». И никогда въ исторіи она не упразднится. Здѣсь царствуетъ относительность, — но не относительность «безразличія», а относительность символовъ, значащихъ лишь въ мѣру своей прозрачности и только для того, кто умѣеть сквозь нихъ смотрѣть и видѣть за ними. И чѣмъ глубже вrostаетъ духъ въ нѣдра Церкви, тѣмъ яснѣе становится вѣдѣніе о мірѣ. И когда уходитъ изъ Церкви душа, мутнѣеть и меркнетъ для нея образъ міра.

Два опыта доступны человѣку. Но безчисленны «незаконорожденныя» помѣси въ міръ мысли. Два пути познаванія въ исторической дѣйствительности до неразличимости переплетаются между собою, и оттого такъ обильны и снова возможны «заблужденія», отпаденія и срывы. За опытъ вѣры надо бороться, и соблазны міра сего бывають оstry и жгучи... Въ церковной полнотѣ преодолѣваются они въ мѣру подвига. И только чрезъ Церковь и въ Церкви преодолѣвается утопической соблазнъ. Есть, быть можетъ, тайное знаменованіе въ томъ, что Божіимъ попущеніемъ самый ядовитый утопический цвѣтъ взошелъ на русскій землѣ, на православномъ Востокѣ. Ибо только чрезъ неповрежденную чистоту православной вѣры и опыта исцѣлимъ онъ подлинно, а не обманно. Неисповѣдимы судьбы Божіи. Но Воля Божія зоветъ насъ къ исповѣданію вѣры. И есть въ наши смутные и смрадные дни особое призваніе у русской мысли. Не тѣмъ оно опредѣляется, что по особому уродился русскій народный духъ, и новому народу надо своимъ особымъ оттѣнкомъ восполнить прежнія и чужія достиженія. «Народный духъ» не есть готовая и врожденная величина, но становящаяся. И не роковымъ рожденіемъ онъ опредѣляется, но подвигомъ. Онъ слагается чрезъ пріобщеніе къ присносущимъ святынямъ. Не въ славянскомъ или восточномъ происхожденіи Россіи оправданіе ея особаго призванія, но — въ ея православномъ происхожденіи. Въ подлинныхъ глубинахъ своихъ Святая Русь есть историческое дѣло православія. Далеко не все — и ничтожно мало — православно въ русской душѣ. Но не оставлена она

Богомъ. Въ жизни православіе было и есть и всегда будетъ з а д а ч е й. И, можетъ быть, не надлежить быть прославленному явленію православія въ міру. Но этимъ не снимается задача всегдашняго стремленія. И нынѣ съ особенной отвѣтственностью стоимъ мы предъ задачей православнаго любомудрія, предъ задачей возвращенія въ благодатную страну отцовъ, отцовъ вселенской Церкви. Въ этомъ — залогъ возрожденія и обновленія жизни, исцѣленія ея открытыхъ ранъ. И въ ужасѣ предъ бурнымъ всходомъ ядовитыхъ плевеловъ утопического соблазна съ особенною силой влечетъ насъ «въ объятія Отчи»... Ибо, по слову Псалмопѣвца, «не отъ Востока, и не отъ Запада, и не отъ пустыни возвышеніе, но Богъ есть судія»...

1923 — 1926.

ГЕОРГІЙ В. ФЛОРОВСКІЙ.

---

# ВОЗСТАНОВЛЕНИЕ СВЯТЫНЬ. \*)

(Посвящается памяти В. Д. Набокова).

## 1. ОСКУДЪНИЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ИДЕИ.

Едва-ли может быть сомнѣніе въ томъ, что время, нами переживаемое, властно и рѣшительно требуетъ новыхъ словъ. Тѣ политическая вѣрованія, которыя недавно еще казались великими и опредѣляющими, явно потускнѣли и померкли. За ними продолжаютъ стоять лишь небольшія группы политическихъ старовѣровъ, сохранившихъ привычку жить отвлеченностями и все болѣе оказыvающихся внѣ жизни.

Очень многіе изъ бывшихъ партійныхъ дѣятелей ушли всецѣло въ непосредственное практическое дѣло, содѣйствуя всѣми силами сохраненію и подготовленію полезныхъ работниковъ для будущей Россіи. Эта культурная работа, имѣющая передъ собою совершенно ясныя и реальная цѣли, безконечно выше тѣхъ словесныхъ политическихъ упражненій, которыя, при всей своей неутомимости, никого не пугаютъ и не обращаютъ, кромѣ немногихъ и безъ того обращенныхъ. И нѣтъ сомнѣнія, такой отходъ отъ политической фразы къ культурному дѣлу есть также извѣстная новая программа. Однако эта практическая программа не такова, чтобы дать основаніе къ выработкѣ новыхъ началъ, указующихъ духовный путь къ грядущей Россіи. А между тѣмъ съ разныхъ сторонъ высказывается потребность опредѣлить, какія же «слова сейчасъ нужны и дѣйственны», чуuvствуется необходимость открыть, по незавѣнному выраженію В. Д. Набокова, «какія струны надо задѣть въ сердцѣ и совѣсти» при настоящихъ безконечно-тяжкихъ условіяхъ.

Какъ всегда, исканіе новыхъ путей съ особенной напряженностью проявляется среди молодежи. Повсюду, гдѣ русскіе молодые люди имѣютъ возможность жить

\*) Редакція «Пути» охотно печатаетъ цѣнную по своимъ мыслямъ посмертную статью П. И. Новгородцева, хотя она нѣсколько устарѣла по своему настроению.

въ болѣе культурныхъ условіяхъ, у нихъ идеть напряженная работа мысли, замѣ-  
чается настойчивое желаніе дать себѣ отчетъ въ томъ, что пережито въ прошломъ, въ  
эти небывалые годы крушенія всяческихъ надеждъ, и установить свое отношеніе  
къ будущему, столь невѣдомому, загадочному и таинственному. И всего интереснѣе  
и знаменательнѣе эта работа тамъ, где съ особой силой ощущается недостаточность  
основъ, съ которыми еще недавно связывались лучшія упованія.

Какъ правильно замѣтилъ въ статьѣ своей о В. Д. Набоковѣ баронъ Нольде, огромное большинство русского общества въ недавнемъ прошломъ связало себя съ «попыткой построить народовластіе», и эта попытка потерпѣла крушеніе. Надо имѣть какую-то особую способность воспріятія, чтобы полагать, что крушеніе въ Россіи демократической идеи въ условіяхъ страшного упадка и самой Россіи, есть лишь обходный путь къ полному торжеству истинной демократіи. Для тѣхъ, кто съ болью сердца видѣтъ этотъ процессъ упадка и разрушенія, такія иллюзіи невозможны. Для нихъ ясно, что нуженъ какой-то новый подходъ къ жизни, какое-то новое отношеніе къ дѣйствительности. Это именно то, что думалъ В. Д. Набоковъ, когда за три дня до своей кончины писалъ: «куда, къ чему звать?.. Вѣдь для нась когда-то — не такъ давно — «демократія» было великимъ словомъ, полнымъ значенія и цѣнности. Если оно оскудѣло, — что, какія слова и идеалы пришли ему на смѣну?».

Вотъ это чувство оскудѣнія демократической идеи, это яркое и живое сознаніе, что намъ нужно какое-то совершенно новое ощущеніе и жизни, и Россіи, и нашихъ задачъ, и составляеть ту основу, на которой осуществляется сейчасъ пересмотръ старыхъ вѣрованій и взглядовъ. Ходъ мысли, который при этомъ совершается, чрезвычайно простъ и неотразимъ: если бы демократическая идея всегда и вездѣ обладала настоящей созидательной силой, она привела бы Россію къ величію и свободѣ, а не къ разрушенію и порабощенію; если же этой силы она не обнаружила, значитъ одно изъ двухъ: или, при данныхъ условіяхъ, она была недостаточна, или ее не умѣли осуществить. Въ началѣ революціи на охрану народовластія стали люди, которыхъ русское общество выдвинуло, какъ своихъ самыхъ лучшихъ, самыхъ способныхъ людей. Эти люди взялись за свою задачу съ твердой вѣрой, что для Россіи начинается заря лучшаго дня. Если ихъ усилия оказались безплодными, если въ результатѣ вместо ожидаемаго величія Россія пришла на край гибели, очевидно, они ошиблись въ чемъ-то самомъ главномъ и основномъ.

## 2. РЕЗУЛЬТАТЫ «ЗАВОЕВАНІЙ РЕВОЛЮЦІИ».

Какъ известно, тѣ, кто наканунѣ 27 февраля стремился къ перемѣнѣ въ системѣ управлениія, готовились къ дворцовому перевороту. Въ дѣйствительности произошелъ «женійный бунтъ», который превратился въ длительную, стихійную революцію.

Но каждая такая революція есть въ то же время и диссоляція, разрывъ связей, возмущеніе страстей противъ обязанностей и частей противъ цѣлаго, разложение государства и народа. Этотъ характеръ революціи 1917 года очень скоро и съ полной ясностью былъ осознанъ и Временнымъ Правительствомъ, какъ это видно изъ возванія его къ населенію отъ 26 апрѣля 1917 года. Въ этомъ возваніи мы находимъ замѣчательныя признанія, которыхъ навсегда останутся драгоценнымъ свидѣтельствомъ и взгляда Временного Правительства на ходъ революціи, и его представлія о системѣ государственного управлениія.

«Призванное къ жизни великимъ народнымъ движениемъ, Временное Правительство признаетъ себя исполнителемъ и охранителемъ народной воли. Въ основу государственного управлениія оно полагаетъ не насилие и принужденіе, а добровольное повиновеніе свободныхъ гражданъ созданной ими самими власти. Оно ищетъ опоры не въ физической, а въ моральной силѣ. Съ тѣхъ поръ, какъ Временное Правительство стоитъ у власти, оно ни разу не отступало отъ этихъ началь. Ни одной капли народной крови не пролито по его винѣ, ни для одного теченія мысли имъ не создано насильственной преграды. Къ сожалѣнію и къ великой опасности для свободы, ростъ новыхъ соціальныхъ связей, скрѣпляющихъ страну, отстаетъ отъ процесса распада, вызванного крушениемъ старого государственного строя... Въ этихъ условіяхъ, при отказѣ отъ старыхъ насильственныхъ пріемовъ управлениія и отъ вѣнчаний искусственныхъ средствъ, употребляющихся для поднятія престижа власти, трудности задачи, выпавшей на долю Временного Правительства, грозятъ сдѣлаться неодолимыми. Стижійное стремленіе осуществлять желанія и домогательства отдѣльныхъ группъ и слоевъ населенія явочнымъ и захватнымъ путемъ по мѣрѣ перехода къ менѣе сознательнымъ и менѣе организованнымъ слоямъ населенія грозить разрушить внутреннюю гражданскую спайку и дисциплину и создать благопріятную почву, съ одной стороны, для насильственныхъ актовъ, сѣющихъ среди пострадавшихъ озлобленіе и вражду къ новому строю, съ другой стороны, для развитія частныхъ стремленій и интересовъ въ ущербъ общимъ и къ уклоненію отъ исполненія гражданскаго долга».

Трудно было яснѣе представить разрушительную силу революціи, чѣмъ это сдѣлано въ приведенныхъ словахъ. Временное Правительство съ своей стороны не имѣло въ виду ничего противопоставить этому процессу разрушенія, кромѣ своей вѣры въ конечное торжество свободы и въ моральную силу. Въ основу своего управлениія оно полагало «добровольное повиновеніе свободныхъ гражданъ созданной ими самими власти». Оно не хотѣло примѣнять «старыхъ насильственныхъ пріемовъ управлениія», не хотѣло «насилия и принужденія», говоря короче, не хотѣло неизбѣжныхъ средствъ государства и права. Какъ правильно замѣтилъ въ своихъ воспоминаніяхъ о Временномъ Правительствѣ Вл. Д. Набоковъ, эта идеология «очень была сродни идеологии анархизма». Въ той системѣ свободы, которая признавалась

здесь за норму государственного управлениі, идея государства, власти и права въ сущности упразднялась. Революція отдавалась на произволъ стихійныхъ силъ, для которого впослѣствіи было найдено украшающее наименование «правотворчества снизу». Въ своемъ стремленіи какъ можно менѣе походить на старую власть, Временное Правительство и вовсе перестало быть властью. Это была не столько демократія, сколько узаконенная анархія.

Вотъ въ какомъ сочетаніи идей и фактовъ дѣйствовалъ знаменитый лозунгъ «завоеваній революції», которымъ все время клялись и клянутся до сихъ поръ творцы и поклонники революціи. Въ воззваніи Временного Правительства отъ 26 апрѣля процессъ этихъ завоеваній былъ названъ своимъ подлиннымъ именемъ «стихійного стремленія осуществлять желанія и домогательства отдѣльныхъ группъ и слоевъ населенія явочнымъ и захватнымъ путемъ». И всѣ эти завоеванія —крестьянъ, рабочихъ, національностей, всякихъ профессіональныхъ и національныхъ группъ и слоевъ — имѣли тотъ характеръ, что они не только отмѣняли старая стѣсненія и утверждали новыя права, но и разрушали общее государственное единство: предъявленный и осуществленный въ отношеніи того цѣлага, которое представляла собою историческая Россія, они неизбѣжно должны были привести это цѣлое къ распаденію и умиранию. Тѣ, кто этимъ цѣлымъ не дорожилъ, тѣ, для кого революція была все, а Россія — ничто, тѣ, для кого Россія была лишь костромъ для мірового пожара, совершенно послѣдовательно настаивали на продолженіи процесса завоеваній революціи и требовали, какъ это называлось въ то время, безостановочнаго «углубленія революції». Тѣ, кто Россію любилъ, но мнилъ создать ея благополучие исключительно на полнотѣ осуществленныхъ въ ней свободъ и завоеваній отдѣльныхъ лицъ и группъ, кто не понималъ силы связей и скрѣпъ, необходимыхъ для общаго единства жизни цѣлага, неумышленно и невольно, но все же несомнѣнно и неизбѣжно содѣйствовали и потворствовали дѣлу разрушенія Россіи. Сами того не сознавая, они отдавали свой патріотизмъ и свою любовь къ Россіи на службу интернаціоналу и соціальной революціи. И наконецъ тѣ, кто видѣлъ, что углубленіе революціи есть бѣгъ къ пропасти, съ самаго начала желали остановить революцію, но были бессильны что-либо сдѣлать. Каждая стихійная революція имѣеть свой естественный ходъ; она должна пройти свой путь до конца, прежде чѣмъ начнется спасительное восстановленіе. Въ условіяхъ русской дѣйствительности это было тѣмъ болѣе неизбѣжно, что руководящее значеніе въ революціи получили не тѣ, которые могли бы противодѣйствовать стихіи, а тѣ, которые ей подчинялись. Во главѣ стояли люди, которые полагали, что все должно быть предоставлено свободѣ, что все образуется. Когда тѣ, кто полагалъ, что достигнутыхъ завоеваній революціи достаточно, что эти завоеванія надо не расширять, а укрѣплять, требовали, чтобы революція была остановлена, имъ возражали, что мѣра завоеваній революціи должна быть опредѣлена не сверху, а снизу. Лозунгъ «завоеваній революції», по недавнему

очень удачному выражению И. А. Ильина, несет съ собой и лозунгъ «революционной вседозволенности». Тотъ, кто становится на путь этихъ завоеваній долженъ видѣть и всѣ вытекающія отсюда послѣдствія. Еще въ первые мѣсяцы революціи тѣ, кто стоялъ наверху, кто не могъ не чувствовать отвѣтственности своей за Россію, понимали, что, осуществляя задачи революціи, надо имѣть въ виду также «соблюденіе международныхъ обязательствъ», «огражденіе правъ, достоинства и жизненныхъ интересовъ Россіи», «упроченіе авторитета правительства и укрепленіе его власти». Но тѣ, кто эти слова говорилъ, совершенно не знали, какъ спѣлать ихъ дѣйственными и живыми. А для тѣхъ, кто въ революціи хотѣлъ итти до конца, кто все хотѣлъ предоставить, «правотворчеству снизу», это были пустыя слова, неимѣвшія никакого значенія. Такимъ образомъ подъ знаменемъ «завоеваній революціи» Россія съ неуцеркимой силой катилась къ торжеству большевизма. Кн. Львовъ, Керенскій и Ленинъ связаны между собой неразрывной связью. Кн. Львовъ такъ же повиненъ въ Керенскомъ, какъ Керенскій въ Леницѣ. Если сравнить этихъ трехъ дѣятелей революціи, послѣдовательно возглавлявшихъ революціонную власть, по характеру ихъ отношенія къ злому началу гражданской вражды и внутренняго распада, то это отношеніе можно представить въ слѣдующемъ видѣ. Система безжитростнаго непротивленія злу, примѣненная кн. Львовымъ въ качествѣ системы управления государствомъ, у Керенскаго обратилась въ систему повторства злу, прикрытаго фразами о «сказкѣ революціи» и о благѣ государства, а у Ленина — въ систему открытаго служенія злу, облеченну въ форму безпощадной классовой борьбы и истребленія всѣхъ, неугодныхъ властующимъ. У всѣхъ трехъ указанныхъ лицъ были свои утопическія мачты, и со всѣми ими исторія поступила одинаково: она обратила въ ничто ихъ мечты и спѣла изъ нихъ игралыша слѣпой стихіи. Прочнѣе всѣхъ овладѣлъ массами тотъ, кто болѣе всего вызывалъ къ массовымъ инстинктамъ и страстью. Въ условіяхъ общей анархіи путь къ власти и къ деспотизму всего болѣе открытъ для наихудшей демагогіи. Отсюда и вышло, что легализованная анархія кн. Львова и Керенскаго съ естественной неизбѣжностью уступила мѣсто демагогическому деспотизму Ленина.

Въ исторіи нерѣдки случаи, когда и зеликія и славныя движенія, послѣ извѣстнаго періода подъема и расцвѣта, подъ вліяніемъ косности жизни и человѣческихъ слабостей, изврашаются и вырождаются. Для русской революціи характерно то, что ея паденіе и извращеніе началось съ самаго момента ея возникновенія. Воспоминанія В. Д. Набокова навсегда сохранять драгоценное свидѣтельство современника, стоявшаго въ самомъ центрѣ событий и ярко ощущавшаго, что революція съ самаго начала была обречена на тотъ конецъ, къ которому она пришла, что ея конецъ былъ предопределѣнъ ея началомъ. Внимательный и объективный взглядъ, по словамъ В. Д. Набокова, «могъ бы въ первые же дни «безкровной революціи» найти симптомы грядущаго разложенія».

Люди, все еще упорствующие, все еще ничему не научившиеся, продолжают и доныне твердить о «завоеваніяхъ революції». Но не пора ли наконецъ предъ лицомъ страдающей и въ смертельныхъ страданіяхъ изнемогающей Россіи, ясно и решительно признать, что приведшая ее на край гибели революція являетъ собою не завоеваніе, не побѣду, не торжество нравственной идеи, а кару, страданіе и трагедію. Я не хочу сказать, чтобы для нея не было причинъ въ прошломъ, и я не имѣю здѣсь въ виду обсуждать, была или не была она неизбѣжной при данныхъ обстоятельствахъ. Я утверждаю только, что если она и была неизбѣжна, то именно какъ страданіе, кара и искупленіе. И очевидно, возрожденіе должно послѣдовать не подъ знаменемъ «завоеваній революції», а подъ какимъ-то новымъ знаменемъ, которое укажетъ русскому народу новые пути.

### 3. КРУШЕНИЕ НАРОДНИЧЕСТВА.

Въ воззрѣніяхъ людей, выдвинутыхъ революціей кверху, имѣла опредѣляющее значеніе ихъ вѣра въ народъ, въ «разумъ и твердую волю народа». Они были убѣждены, что освобожденный отъ старыхъ путъ народъ проявить въ полной силѣ свою мудрость и обнаружить чудеса патріотизма, мужества и справедливости. Они вѣрили, что «душа русского народа оказалась міровой демократической душой по самой своей природѣ», что «она готова не только слиться съ демократіей всего міра, но стать впереди ея и вести ее по пути развитія человѣчества на великихъ началахъ свободы, равенства и братства». На дѣлѣ вышло такъ, что въ результатѣ революціи Россія не только не слилась съ демократіей всего міра, и не только не стала впереди ея, а напротивъ противопоставила себя ей, какъ система управлениія диктаторскаго, despотического и вмѣстѣ съ тѣмъ разрушительнаго. Являя собою картину голода и болѣзней, разоренія и умиранія, Россія оправдываетъ въ наши страшные дни горькое предчувствіе Чадаева: «мы какъ будто живемъ для того, чтобы дать какой-то великій урокъ человѣчеству».

Если подъ демократіей понимать организованное самоуправлениіе народа, сочетающееся съ твердостью правового порядка и свободой жизни, то демократіи въ этомъ смыслѣ не было ни въ началѣ революціи при кн. Львовѣ и Керенскомъ, ни въ дальнѣйшемъ ея развитіи при господствѣ совѣтской власти. Въ началѣ искренно стремились къ народовластію, но достигли только безвластія; а затѣмъ, когда пришли большевики и утвердились ихъ безпощадная власть, идея народовластія была отвергнута. На мѣсто ея была поставлена такъ называемая диктатура пролетаріата, практически сводящаяся къ олигархическому господству партійныхъ вождей, властивующихъ и надъ своей партіей, и надъ народомъ при помощи демагогіи и тираніи. Это крушеніе идеи народовластія въ русской революціи въ свое время вызвало

совершенно основательное требование П. Н. Милюкова о «пересмотрѣ всѣхъ демократическихъ программъ, которыя, ничего еще не дѣли народу, хотѣли «все» создавать черезъ народъ». Во время революціи не только народныя массы въ Россіи оказались «безсознательными и темными», но и культурные силы, призванныя къ организаціи народовластія, обнаружили свою политическую незрѣлость и свою неспособность къ власти и къ управлению.

Свобода въ государствѣ утверждается на почвѣ законнаго порядка, охраняемаго властью. Эту мысль объ органической связи политической свободы съ твердостью закона и власти въ свое время тщетно пытался привить русскому сознанію Б. Н. Чичеринъ. Политическое міросозерцаніе русской интеллигенціи сложилось не подъ вліяніемъ государственного либерализма Чичерина, а подъ воздействиемъ народнического анархизма Бакунина. Опредѣляющимъ началомъ было здѣсь не уваженіе къ историческимъ задачамъ власти и государства, а вѣра въ созидательную силу революціи и въ творчество народныхъ массъ. Надо только расшатать и разрушить старую власть и старый порядокъ, а затѣмъ все само собою устроится, — эту анархическую вѣру Бакунина мы встрѣчаемъ одинаково у кн. Львова и у Керенскаго. На почвѣ такихъ возврѣній нельзя было, конечно, организовать ни народовластія, ни управліенія. И если по собственному свидѣтельству Временнаго Правительства, подъ его управліемъ «ростъ новыхъ соціальныхъ связей сталъ отставать отъ процесса распада», если государство стало разрушаться, то это зависѣло не отъ одного дѣйствія стихійныхъ центробѣжныхъ силъ, но и отъ бездѣйствія власти. Въ лицѣ этой призрачной и безвластной власти потерпѣло жесточайшее пораженіе то сентиментально-романтическое народничество, которое вѣрило, что стоить только свергнуть старую власть, и народъ проявить свое совершенство и осуществить идеаль всебѣдаго счастья. Уже въ концѣ апрѣля Керенскому пришлось въ одинъ изъ моментовъ тягостнаго отрезвленія съ горечью вопрошать: «неужели свободное русское государство есть государство взбунтовавшихся рабовъ?» и выражать сожалѣніе, что онъ не умеръ два мѣсяца назадъ... «съ великой мечтой, что разъ навсегда для Россіи загорѣлась новая жизнь, что мы умѣемъ безъ хлыста и палки уважать другъ друга и управлять государствомъ не такъ, какъ управляли прежніе despotsъ». Керенскій и тутъ не понималъ, что дѣло не въ хлыстѣ и палкѣ, а въ томъ, что государство есть государство и что Россія не изъята изъ общихъ условій, при которыхъ только и можетъ протекать государственная жизнь. Не только отъ старыхъ методовъ управления, но и отъ этихъ общихъ условій властовданія хотѣли освободить русскій народъ новые его правители. И тутъ они потерпѣли полное крушеніе. Ихъ вытѣснили тѣ, которые хотѣли сдѣлать Россію не передовой ратью демократіи, а «передовыми отрядами мірового мятежа». При этомъ новомъ этапѣ революціи самому суровому гоненію были подвергнуты именно тѣ, кто наканунѣ съ такой горячей вѣрой снималъ съ народа старыя цѣпи. Новое углубленіе революціи принесло имъ преслѣдованія

и казни. Таковъ былъ трагический конецъ пламенныхъ надеждъ народниковъ, ставшихъ на стражу «завоеваній революції». Вмѣстъ съ ними потерпѣла крушеніе и романтическая вѣра въ народную стихію, въ неизмѣнную правду и совершенство ея свободныхъ естественныхъ проявленій. Это была вѣра, какъ мы сказали выше, сентиментально-романтическая и въ то же время позитивно-материалистическая. Она брала народъ именно въ его естественномъ и непосредственномъ опредѣленіи. Ей недоставало сознанія, что въ народной душѣ, какъ и во всякой душѣ, есть своя лучшая и своя худшая часть и что поэтому отъ народа можетъ исходить и высокій подъемъ героизма и мудрости, и «бунтъ безсмысленный и безощадный». Силу этой худшей части народной души и просмотрѣли русскіе народники, въ этомъ была ихъ глубокая ошибка и великая трагедія.

Въ русскомъ сознаніи мы встрѣчаемъ и иную вѣру въ народъ, нашедшую самое яркое выраженіе у Достоевскаго. Это — вѣра религіозно-мистическая и въ то же время реалистическая. Народъ является здѣсь не предметомъ поклоненія, а только средой обнаруженія народнаго духа. Самъ по себѣ, въ своей естественности и непосредственности, народъ можетъ быть и плохъ, и хорошъ, и потому не народу надо поклоняться, а идеаламъ и святынямъ его. «Народъ грѣшить и пакостится ежедневно, но въ лучшія минуты, во Христовы минуты онъ никогда въ правдѣ не ошибается. То именно и важно, во что народъ вѣритъ, какъ въ свою правду, въ чемъ ее полагаетъ, какъ ее себѣ представляеть, что ставить своимъ лучшимъ желаніемъ, что возлюбиль, чего просить у Бога, о чемъ молитвенно плачетъ. А идеаль народа Христосъ.» Такъ говорить Достоевскій, и для тѣхъ, кто стоитъ на этой точкѣ зрѣнія, и сейчасъ, послѣ всего, что случилось, русская земля остается «святой, богоносной», «поруганной и оскверненной братской кровью, но хранящей святыни русскія»: «растерзано русское царство, но не разодранъ его нетканый житонъ»\*). Для этого взгляда все, что случилось, вовсе не представляется неожиданнымъ и загадочнымъ: по прежнему вѣдь остается твердой вѣра, что «идеаль у народа Христосъ», а то, что произошло въ русской революціи, лишь подтверждаетъ мысль, которая была и у Достоевскаго, что «когда по грѣхамъ и слабости своей» народъ объ истинномъ своемъ идеалѣ забываетъ, то «сразу оказывается звѣремъ, сидящимъ во тьмѣ сѣни смертной». Для этого реалистического взгляда все настоящее, какъ и все прошлое наше свидѣтельствуютъ, что въ душѣ русскаго народа уживаются рядомъ и тоска по волѣ, и тоска по Богу. Тоска по волѣ разрываетъ иногда всѣ связи и законы и божескіе, и человѣческіе, переходитъ всѣ мѣры и грани и условныя, и естественные. Тогда русскій человѣкъ увлекается на путь буйнаго разгула, на путь бунта, смуты и анархіи. Тогда раскрывается предъ нимъ бездна и пустота отрыва отъ всего святого и священнаго. Но тутъ то и просыпается въ немъ другая, высшая тоска, которая также увлекаетъ его къ

---

\* ) Слова С. Н. Булгакова.

безмѣрному и бесконечному, но уже не отрицательному, а положительному — просыпается тоска по Богу.

Мы — зараженные совѣстью: въ каждомъ  
Стенькъ — Святой Серафимъ,  
Отданный тѣмъ же похмельямъ и жаждамъ,  
Тою же волей томимъ.

И какъ то же послѣдствіе отрыва отъ всѣхъ законовъ божескихъ и человѣческихъ, послѣ всѣхъ бурь и ужасовъ всеобщаго разстройства просыпается въ народѣ и тоска по власти, жажда порядка, жажда жизни устроенной и спокойной.

Русскій народъ, вступивъ на путь революціи, вступивъ на путь свободнаго проявленія своей жажды воли, съ неизбѣжной закономѣрностью долженъ быть скатиться къ большевизму. Ибо какими бы новыми коммунистическими лозунгами ни прикрывалась русская смута XX вѣка, самымъ рѣзкимъ проявленіемъ ея, такъ же, какъ и смуты XVII вѣка, было «стремленіе общественныхъ низовъ прорваться наверхъ и столкнуть оттуда верховниковъ»\*). И какъ тогда, такъ и теперь, починъ въ разрушеніи общественнаго порядка принадлежалъ верхамъ общества. Разница только та, что низы на этотъ разъ предупредили замыслы верховъ и увлекли ихъ за собою на путь «революціоннаго правотворчества снизу». Вмѣстѣ съ тѣмъ они откинули сначала идеальные и патріотические лозунги верховъ, а затѣмъ сбросили и ихъ самихъ, отдавшись подъ власть открытымъ демагогамъ, поставившимъ все на грубые инстинкты, на буйныя и слѣпныя страсти массъ. Такъ низверглась Русь въ бездну.

Поддалась лихому подговору,  
Отдалась разбойнику и вору,  
Подожгла усадьбы и хлѣба,  
Разорила древнее жилище  
И пошла поруганной и нищей  
И рабой послѣдняго раба.

#### 4. НЕОБХОДИМОСТЬ ОТКАЗА ОТЪ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ПСИХОЛОГИИ.

Разсуждая объ итогахъ революціоннаго процесса, А. В. Карташевъ очень правильно замѣчаетъ, что «и въ хаосѣ анархіи и смуты могутъ быть положительныя явленія и начала». «Кое что уже осъдается, утрется... Но что — кошмарный призракъ анархической ночи, что — обманчивая тѣнь прездрасвѣтныхъ сумерокъ, что окажется при свѣтѣ завтрашняго дня твердой дѣйствительностью, различить

\* ) Слова В. О. Ключевскаго о Смутѣ XVII в.

сугубо неспособны страстно заинтересованные участники и наблюдатели процесса. Одно несомнѣнно: старая ткань политического и соціального строя разрушена до основанія. Механическое ея возстановленіе и повтореніе исключено. А если *невозможна* непосредственная *реставрація*, то это и значить, что произошла, въ концѣ концовъ, какая-то беспланная стихійная революція. Слѣдовательно, выясняются со временемъ и ея результаты, ея историческая «завоеванія». Перевѣсять ли они ту ужасную, гологоескую цѣну, которая за нихъ заплачена? Во всякомъ случаѣ не намъ, современникамъ и жертвамъ кроваваго потопа и бездонныхъ нравственныхъ ужасовъ, дано набраться такой сверхчеловѣческой безсердечности, чтобы торопливо спрѣвлять побѣдный тріумфъ, при незаконченномъ еще балансѣ національныхъ проторей и убытковъ».

Не о томъ сейчасъ должна итти рѣчь, чтобы торжествовать побѣду революціи и подводить ея итоги. Предъ лицомъ разоренной и съ каждымъ годомъ все болѣе дичающей родины нашей это было бы просто извращеніемъ и здраваго смысла, и нравственного чувства. Надо разъ и навсегда признать, что путь «завоеваній» революціи пройденъ до конца и что теперь предстоитъ другой путь — «собиранія русской земли и возстановленія русскаго государства». Когда русскія демократическія партіи писали въ старое время свои программы, онѣ имѣли своею цѣлью сдѣлать Россію изъ несвободной страны свободной. Теперь предъ всѣми русскими людьми стоитъ задача, неизмѣримо болѣе тяжкая и настоятельная, — сдѣлать родину нашу изъ умирающей — живою. И для этой новой задачи нуженъ и совершенно новый духъ, нуженъ коренней поворотъ политического сознанія, нужно рѣшительное измѣненіе нашего отношенія къ нашей родинѣ — матери. Итти на ея возстановленіе подъ знаменемъ «завоеваній революціи», радѣть о ея спасеніи и собираніи съ духомъ революціонныхъ и классовыхъ вожделѣній — это значитъ не понимать, не чувствовать, въ какое страшное время мы живемъ и какая великая отвѣтственность на насъ лежить. Возсозданіе Россіи можетъ быть совершено только подвигомъ и порывомъ общаго національнаго объединенія, только духомъ связаннысти высшими началами и святынями, сознаніемъ отвѣтственности передъ цѣлью. Духъ классовыхъ раздѣленій и революціонныхъ требованій долженъ при этомъ замолкнуть и замереть. Все міросозерцаніе, все устремленіе, весь строй душевной жизни должны кореннымъ образомъ измѣниться. Когда сейчасъ, заглядывая въ будущее, настаиваютъ на томъ, что то или другое политическое требованіе должно быть непремѣнно осуществлено въ будущей Россіи, что должны быть напримѣръ обеспечены въ ней крестьянская собственность и политическая свобода, мы скажемъ на это: и эта собственность, и эта свобода нужны, конечно, для Россіи, и если онѣ нужны, то и утверждатся въ жизни; но для того, чтобы онѣ утвердились, нужно прежде того, чтобы Россія, низвергнутая и распостертая, была поднята и призвана къ жизни, нужно, чтобы русскій народъ пересталъ вымирать и отъ безумія коммунизма, и отъ новыхъ опытовъ продолженія

революції. Воть главная задача, стоящая сейчас передъ всѣми. И при этомъ совер-шенно второстепеннымъ является вопросъ, кто именно осуществить это великое дѣло спасенія Россіи. Тѣ люди, которымъ удастся сдѣлать такъ, что въ Россіи снова можно будетъ жить и дышать, а не погибать физически и нравственно, и будутъ желанными избранниками народа. Обсуждать сейчасъ партійныя программы и условія, обязательныя для этихъ будущихъ спасителей Россіи, значить обнаруживать недостатокъ и политического предвидѣнія, и патріотического чувства. Тѣ, кто прочно станеть на смѣну совѣтской власти, будутъ, очевидно, достаточно сильны для того, чтобы откинуть всякія партійныя условія и программы какъ ненужную ветошь. Воть почему столь несвоевременнымъ является сейчасъ послѣ всего, что мы пережи-ли, нести на алтарь служенія Россіи остатки революціонной психологіи и партійного доктринизма. Глубокое непониманіе условій и обстоятельствъ обнаруживаются тѣ, которые пытаются уже сейчасъ установить, какія конституціонныя формы приметь власть, призванная къ спасенію Россіи. Формы будутъ тѣ, которыя въ тотъ моментъ будутъ соотвѣтствовать желаніямъ и нуждамъ народнымъ. Въ разоренной, нищей и полумертвой странѣ невозможно будетъ мечтать о сложномъ аппаратѣ государствъ Запада, сохранившихъ свои материальныя и культурныя средства. Русскимъ людямъ придется придумывать учрежденія болѣе простыя и болѣе приспособленныя къ условіямъ русской разрухи. Мудрость политиковъ, воспитавшихъ свою мысль на старыхъ партійныхъ программахъ, и споражъ и все еще мечтающихъ о «завоеваніяхъ револю-ціи», тутъ не поможетъ. Люди старыхъ возврѣній и чувствъ, неисправимые интелли-генты и доктринисты, они принадлежать прошлому. Мы же должны готовиться къ бу-дущему, которое потребуетъ отъ насъ новыхъ мыслей и новыхъ чувствъ.

## 5. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРОБУЖДЕНИЯ СИЛЪ РЕЛИГІОЗНЫХЪ И НАЦІО-НАЛЬНЫХЪ.

Каждый разъ когда я перечитываю замѣчательное изображеніе Смутнаго вре-мени въ курсѣ Ключевскаго и по обыкновенію нахожу множество сходствъ того времени съ нашимъ, я съ особеннымъ вниманіемъ останавливаюсь на слѣдующихъ словахъ нашего блестящаго историка: «въ концѣ 1611 года Московское государство представляло зрѣлище полнаго видимаго разрушенія... Государство преображалось въ какую-то безформенную, мятущуюся федерацію. Но съ конца 1611 г., когда изнемогли политическія силы, начинаютъ пробуждаться силы религіозныя и націо-нальныя, которая пошли на выручку гибнувшей земли».

Въ этихъ словахъ я вижу не только превосходное историческое обобщеніе, относящееся къ прошлому, но и не менѣе замѣчательное предуказаніе, важное для будущаго. Что это значитъ, что «изнемогли политическія силы», а спасли гибнувшую

Русь «силы религиозныя и национальныя»? Яркій отвѣтъ на это даетъ ходъ смуты. Началось съ того, что «всѣ классы общества поднялись тутъ съ своими *особыми* нуждами и стремлениями», низы ринулись кверху, стремясь къ истребленію высшихъ классовъ. Когда же засѣвшіе въ Москвѣ поляки вызвали противъ себя первую попытку объединенія русскихъ людей въ видѣ первого земскаго ополченія, соціально-политическія противорѣчія разорвали и обезсили эту рать. Пока отдѣльныя политическія группы соединялись во имя своихъ *особыхъ* политическихъ интересовъ, ихъ соединеніе оказывалось непрочнымъ, и онѣ изнемогали во взаимныхъ спорахъ. И только тогда, когда новыя и тягчайшія бѣдствія заставили всѣхъ забыть свои *особые* интересы во имя общаго *национального* интереса, когда разрозненные политическія группы превратились въ единую политическую рать, возставшую на спасеніе вѣры и государства, тогда только Русь была спасена.

И невольно приходитъ тутъ въ голову другое воспоминаніе изъ другого времени, болѣе прославленного, болѣе нашумѣвшаго: когда Франція подъ водительствомъ геніального Бонапарта выходила изъ своей революціи XVIII вѣка, ея лозунгомъ было: никакихъ фракцій! — такъ тогда называли партіи — нація прежде всего! Подъ этимъ лозунгомъ Франція, истомившаяся потрясеніями и раздорами революционнаго времени, была умиротворена и успокоена Наполеономъ.

Эти два примѣра — нашъ и чужой — какъ нельзя лучше показываютъ, какое значеніе имѣть *национальное начало*, какъ символъ собиранія и возстановленія народной силы и государственного единства. Если всякая революція въ стихійномъ своемъ теченіи превращается въ диссолюцію, въ разложеніе государства и народа, то обратный процессъ возстановленія и возрожденія начинается съ собиранія народной силы воедино. И если въ революціи, начинаящейся нерѣдко съ высокихъ объединяющихъ лозунговъ, одолѣваются затѣмъ частныя, центробѣжныя и разрушительныя стремлѣнія, то конецъ этому разрушенію наступаетъ тогда, когда у истомленнаго хаосомъ и смутой, кровью и слезами народа выковывается сознаніе общаго своего страданія и общей своей нужды. Тогда-то вырастаетъ то национальное чувство, то сознаніе общей связи, вѣтъ котораго нѣтъ для государства спасенія.

Великими жертвами, невыразимыми страданіями покупаетъ и сейчасъ Россія свое национальное сознаніе. Тяжелымъ, тернистымъ путемъ приходимъ мы къ убѣждению, что Россія и русская культура выше партій и политическихъ догмъ. Въ особенности среди молодыхъ людей, среди болѣе чуткихъ и воспріимчивыхъ съ непобѣдимой силой растетъ национальное сознаніе, крѣпнетъ естественное влечение къ своему, родному, появляется пламенное чувство къ родинѣ, къ отечеству, прочно входять въ оборотъ забытыя слова и забытыя чувства. Тутъ сказывается протестъ не только противъ интернаціонализма, но и противъ анаціонализма и сверхнаціонализма всяческихъ видовъ и оттѣнковъ. «Дѣти» рѣшительно отвергаютъ отвлеченный космополитизмъ «отцовъ», ихъ узкую партійность, ихъ классовое народническое

настроение. Съ пламеннымъ увлечениемъ, обнаруживающимъ подлинный духъ времени, его сущность и его глубину, они исповѣдуютъ не только то, что русская культура национальна и своеобразна, что она органически связана съ своимъ историческимъ прошлымъ, но и то, что въ этомъ историческомъ и национальномъ своеобразіи своемъ она должна быть для всѣхъ настъ святыней, предъ которой долженъ склониться всякий партійный догматизмъ.

И этотъ паѳосъ націонализма такъ понятенъ и благодатенъ для русского сознанія, въ которомъ столь долго партійное чувство преобладало надъ національнымъ. Вѣдь такъ недалеки мы отъ того времени, когда ни одна изъ прогрессивныхъ партій не рѣшалась называть себя русской национальной партіей, когда такое наименование считалось предосудительнымъ и постыднымъ. Я не говорю уже о партіяхъ соціалистическихъ и интернационалистическихъ, для которыхъ национальное есть пережитокъ прошлого, и тѣ партіи, которые считали себя государственными и сверхклассовыми, ставили себѣ какъ разъ въ заслугу, что онѣ не національны, а сверхнациональны, что на равныхъ правахъ онѣ включаютъ въ свой составъ представителей всѣхъ народностей, живущихъ въ Россіи, а потому и стоять выше національныхъ особенностей и раздѣленій. Казалось единственно правильнымъ и прогрессивнымъ, чтобы въ политическихъ партіяхъ люди соединялись отвлеченными узами либерализма и гуманизма, началами равенства и свободы, принципами демократіи и правового государства. И не приходило въ голову, что, помимо такихъ отвлеченныхъ принциповъ, всѣ, живущіе въ Россіи, выросшіе въ колыбели русской культуры и подъ сѣнью русского государства, и могутъ, и должны объединяться и еще однимъ высшимъ началомъ, прочнѣе всего связывающимъ, а именно преданностью русской культуры и русскому народу. Въ идеальномъ смыслѣ своеемъ это есть именно высшая духовная связь. Она отнюдь не означаетъ отрицанія національныхъ и культурныхъ особенностей отдельныхъ группъ населенія. Пусть каждая изъ нихъ чтитъ и развиваетъ свою культуру, но чтитъ и развиваетъ ее на почвѣ уваженія и преданности великимъ сокровищамъ русской культуры. Это не угнетеніе, а пріобщеніе къ высшему единству, къ единству и общенню не только формально-юридическому, но и духовному.

Теперь намъ кажется совершенно естественнымъ и простымъ говорить о верховенствѣ и первенствѣ русского народа и русской культуры на русской землѣ и въ русскомъ государствѣ. А между тѣмъ такъ недавно еще — «свѣжо преданіе, а вѣрится съ трудомъ», — серьезно обсуждали предложеніе въ официальномъ обращеніи къ власти замѣнить слова: «русскій народъ», словами «народы Россіи», да и сейчасъ есть организаціи, которые, не будучи соціалистическими, стыдливо скрываютъ свою принадлежность къ русскому народу подъ чисто географическимъ обозначеніемъ «rossijskij».

Но что значить вернуться къ національному сознанію и принять во всей силѣ

этого слова требование преданности Россіи и русской культурѣ? Это, конечно, прежде всего означаетъ поставить Россію выше своихъ особыхъ интересовъ и стремлений, личныхъ или групповыхъ, классовыхъ или партійныхъ; это значить имѣть въ виду прежде всего Россію, какъ цѣлое.

Пока въ Смутное время думали о своихъ интересахъ, о своихъ земляхъ и домахъ о своихъ вольностяхъ и льготахъ, все шло вразбродъ. Когда же, по призыву Ермогена, Діонисія и Авраамія встали на защиту отечества и вѣры православной и пошли для того, чтобы отстоять «церкви Божіи» и «Пресвятыя Богородицы Домъ», какъ говорили въ то время, тогда Русь была спасена.

Такъ и теперь, если бы стали думать о «завоеваніяхъ революціи» или о завоеваніяхъ своихъ земель и домовъ, ничего бы не вышло. И только тогда, когда сознаніе твердо укрѣпится на мысли, что прежде всего надо спасти родину и вѣру, государство русское и вѣру православную, отстоять «церкви Божія» и «Пресвятыя Богородицы Домъ», тогда созрѣть настоящее національное сознаніе, которое и спасетъ Россію.

Знамя «завоеваній революціи» было достаточно, чтобы разрушить Россію, но оно бессильно ее возстановить. Для возрожденія Россіи нужно другое знамя — «возстановленія святыни», — и прежде всего возстановленія святыни народной души, которая связываетъ настоящее съ прошлымъ, живущія поколѣнія съ давно отошедшими и весь народъ съ Богомъ, какъ жребій, возложенный на народъ, какъ талантъ, данный Богомъ народу.

Ревнители революціонной доктрины удивляются, когда русскую культуру связываютъ съ историческимъ прошлымъ, когда въ этомъ прошломъ ищутъ основъ для религіозно-нравственного и національного возрожденія. Какъ будто бы Пушкинъ, Гоголь, Достоевскій не восходятъ глубочайшими своими корнями къ вѣковому творчеству русского національного генія, какъ будто бы русское православное сознаніе не имѣть подъ собою вѣчныхъ основъ въ прошломъ! Какъ можно было бы послѣ разрывовъ и разрушеній революціи говорить о національномъ и религіозно-нравственномъ возрожденіи, не говоря о вѣчныхъ святыняхъ и о вѣковыхъ связяхъ? И въ чёмъ могло бы это возрожденіе состоять, какъ не въ возстановленіи этихъ связей и святыни. Люди, не желающіе помнить родства и стыдящіеся своего исторического прошлага, никогда не поймутъ, что такое національное чувство и что такое любовь къ родинѣ. Они боятся мрачныхъ тѣней прошлага и не видятъ его творческихъ основъ. Они хотѣли бы перекрасить свою страну въ цѣста и краски единокспасающей общечеловѣческой цивилизаціи и не ощущаютъ глубинныхъ ея основъ. Они хотять любить Россію, только отѣчающую ихъ отвлеченными представлениемъ, а не Россію дѣйствительную и подлинную.

Истинное національное чувство не ограничивается только тѣмъ, чтобы, откидывая все частное и случайное, партійное и особенное, групповое и сектантское,

подчинять себя сознанию общих связей и общего единства. Оно состоить также и в том, чтобы ощущать душу своего народа и его особый, своеобразный ликъ. Ликъ Россіи, такой подчас пугающей и отвращающей, а в другое время трогающей и умиляющей есть для многихъ, и своихъ, и чужихъ, камень преткновенія и загадка. Трудно, очень трудно въ наши дни сохранить вѣрность Россіи. Вѣдь вотъ и на Западѣ, и у насъ сколь многие соблазнились, и не вѣрятъ, и думаютъ: погибла Россія, и по заслугамъ своимъ погибла. Но подлинное национальное чувство соблазниться не можетъ: оно бережно и съ пощадой прикасается къ язвамъ и ранамъ родины матери и вѣрить, что за этими ранами и язвами зарождается новая жизнь, — своя, особенная и самобытная русская жизнь. И каждый изъ насъ, кому Богъ послалъ жребій быть русскимъ, захочеть ли стать счастливымъ англичаниномъ или французомъ? захочеть ли отречься отъ Россіи и отъ ея страдальческаго пути? Конечно, нѣтъ. Но если такъ, то надо итти дальше: надо стремиться понять особые пути Россіи, ея особый жребій и за нищенскимъ ея нарядомъ, какъ учать наши великие посты и мыслители, разглядѣть ея живую душу и ея призваніе, не примѣряя къ ней чужихъ мѣрокъ, а стараясь помочь ей итти своимъ путемъ для блага и своего собственного, и всего человѣчества.

## 6. ПРЕДЪ ЛИЦОМЪ БУДУЩАГО.

Въ той задачѣ «возстановленія святынь», которая предстоитъ сейчасъ русскимъ людямъ, особенно важно понять, что рѣчь идетъ тутъ не о воскрешеніи какихъ-либо вѣшнихъ формъ жизни или быта, а о возрожденіи душъ, о религіозно-нравственномъ, возрожденіи. Необходимо понять, что для созданія новой Россіи нужны новые духовныя силы, нужны воспрянувшія къ новому свѣту души.

Русскому человѣку въ грядущіе годы потребуются героическая, подвижническія усиія для того, чтобы жить и дѣйствовать въ разрушенной и откинутой на нѣсколько вѣковъ назадъ странѣ. Ему придется жить не только среди величайшихъ материальныхъ опустошеній своей родины, но и среди ужаснаго развала всѣхъ ея культурныхъ, общественныхъ и бытовыхъ основъ. Революція оставитъ за собой глубочайшія разрушенія не только во вѣшнихъ условіяхъ, но и въ человѣческихъ душахъ. Среди этого всеобщаго разрушенія лишь съ великимъ трудомъ будутъ пробиваться всходы новой жизни, не уничтоженные сокрушительнымъ вихремъ жестокихъ испытаній. Тлетворное дыханіе большевизма всюду оставитъ слѣды разложенія и распада. И новый духъ, закаленный въ этой страшной борьбѣ, съ величайшимъ трудомъ будетъ овладѣвать распавшимися элементами общей жизни. Придется дѣйствовать въ условіяхъ ужасныхъ и первобытныхъ, и сколько разъ у новыхъ сътелей «разумнаго, доброго, вѣчнаго» будутъ опускаться руки при видѣ

этого необозримаго поля, на которомъ новая жизнь зачиняется среди мертвыхъ костей. Но болѣе того: новые всходы, которые будутъ пробиваться на русской землѣ среди развалинъ, не всегда будутъ только добрыми и животворными, произрастающими на благо для всѣхъ; нерѣдко они будутъ являть картину неудержимаго стремленія и буйнаго роста, утѣснительного и пагубнаго для окружающихъ. Сколько новыхъ темныхъ чувствъ не заглохнувшей стихіи опять проявится! сколько натворить новыхъ бѣдъ суровая страсть порядка и покоя! сколько тяжелыхъ этаповъ пройдетъ и могучая потребность хозяйственаго возстановленія съ ея неукротимыми инстинктами пріобрѣтенія и накопленія! Потребуется наивысшая сила свѣта и разума, чтобы свѣтить и просвѣщать въ этихъ новыхъ безконечно трудныхъ условіяхъ; потребуется величайшее напряженіе вѣрующаго сознанія, чтобы видѣть впереди спасительный исходъ.

Но есть и другая причина, не менѣе глубокая, чтобы искать сейчасъ опоры только въ религіозно-нравственномъ просвѣтленіи духа. Не мы одни, весь міръ переживаетъ въ наши дни величайшій кризисъ правосознанія. И самое важное и основное въ этомъ кризисѣ есть то, что это — кризисъ невѣрія, кризисъ культуры, оторвавшейся отъ религіи, кризисъ государства, отринувшаго связь съ церковью, кризисъ закона человѣческаго, отказавшагося отъ родства съ закономъ Божескимъ.

Вотъ почему оскудѣла и демократическая идея. Вѣдь вѣра въ ея всемогущество поколеблена не только ея крушеніемъ въ русской революції, но и ея кризисомъ въ странахъ ея недавняго торжества. Тѣ, кто по старому думаютъ, что демократія есть какая-то исключительно хорошая и прочная форма, все еще полагаютъ, что въ планѣ своіхъ стремленій на этомъ требованіи демократії можно поставить точку. Они смотрятъ на демократію, какъ на нѣкоторый исчерпывающій и всеобъемлющій символъ справедливости и свободы, какъ на главное и основное условіе всякихъ дальнѣйшаго прогресса. Между тѣмъ, современная научная мысль на основаніи широкаго опыта примѣненія демократическихъ началъ подтверждаетъ очень древнее неблюденіе, что демократія, какъ и всякая другая форма, можетъ быть лучше или хуже въ зависимости отъ духовнаго содержанія, которое вкладываетъ въ нее народъ, и что при извѣстныхъ условіяхъ она можетъ стать и полнымъ извращеніемъ всякой справедливости. Но болѣе того: современное развитіе и состояніе демократії обнаруживаетъ именно то духовное ея оскудѣніе, о которомъ незадолго до своей смерти писаль В. Д. Набоковъ. Замѣчательно, что совсѣмъ недавно, (въ 1922 г.) американскій писатель Чарльзъ Туингъ, характеризуя это духовное оскудѣніе, почти дословно, самъ не подозрѣвая объ этомъ, повторилъ классическую характеристику Платона въ діалогѣ «Государство». Изображая тотъ «вѣкъ разсѣянной мысли», какимъ является, по его мнѣнію, демократический вѣкъ, Туингъ замѣчаетъ, что «демократії свойственно превращаться въ анархію», что «демократической законъ легко становится беззаконіемъ»: «это міръ, въ которомъ каждый рассматривается, не какъ

равный другому, но немного лучше, чѣмъ пругой; результатомъ является человѣческій хаосъ..., интеллектуальные идеалы разбиваются; царитъ разнузданность; умственная разсѣянность распространяется въ обществѣ, какъ леденящій морозъ». Это горькое сознаніе гражданина великой заатлантической демократіи съ разныхъ сторонъ подтверждается тѣмъ современнымъ очень вѣрнымъ опредѣленіемъ демократіи, согласно которому она является системой релятивизма, системой терпимости и безразличія ко всяkimъ догматамъ и взглядамъ, системой самыхъ широкихъ допущеній и на всѣ стороны открытыхъ дорогъ. Въ этомъ признается великое преимущество демократіи, но въ этомъ нельзя не видѣть и ея роковой опасности. Становясь системой духовнаго релятивизма и индифферентизма, она лишается всякихъ абсолютныхъ основъ, она поистинѣ становится, чтобы употребить выраженіе Гасбаха, «какъ бы пустымъ пространствомъ», въ которомъ отдѣльныя политическія воззрѣнія сталкиваются и утверждаются, въ зависимости отъ соотношенія большинства и меньшинства. Жить въ современномъ демократическомъ государствѣ, это значитъ жить въ атмосфѣрѣ относительного, дышать воздухомъ критики и сомнѣнія. И неудивительно, если при отсутствіи абсолютныхъ духовныхъ основъ все сводится къ борьбѣ силъ, къ борьбѣ большинства и меньшинства и въ концѣ концовъ къ борьбѣ классовъ. Качественные опредѣленія уступаютъ мѣсто количественнымъ. Борьба и столкновеніе силъ — вотъ что становится рѣшающимъ моментомъ. Понятно, что это путь къ анархіи, хаосу и «леденящему морозу». Самое страшное и роковое въ этомъ процессѣ — опустошеніе человѣческой души. Путь автономной морали и демократической политики призелъ къ разрушенію въ человѣческой душѣ вѣчныхъ связей и вѣковыхъ святынь. Вотъ почему мы ставимъ теперь на мѣсто автономной морали теономную мораль и на мѣсто демократіи, народовластія, — асіократію, власть святынь. Не всеиспытывающія какія-либо формы спасутъ насть, а благодатное просвѣтленіе душъ. Не превращеніе государственного строительства въ чисто вѣщнее устроеніе человѣческой жизни, а возвышеніе его до степени Божьяго дѣла, какъ вѣрили въ это и какъ обѣ этомъ говорили встарь великие строители земли русской, вотъ что прежде всего намъ необходимо.

Таковы тѣ совершенно особыя условія и положенія, которыя надо имѣть въ виду, когда мы думаемъ о строительствѣ новой Россіи. Надо помнить, что всѣмъ намъ придется жить въ совершенно новомъ мірѣ духовныхъ соотношеній, среди многихъ «потухшихъ маяковъ», среди многихъ оскудѣвшихъ и утратившихъ обаяніе цѣнностей. Холодно и неуютно будетъ въ Россіи; но, можетъ быть, еще болѣе холодно и неуютно будетъ и въ той Европѣ, въ которой издавна мы привыкли искать опоры своимъ стремленіямъ. И съ новой силой исторгнется, можетъ быть, изъ русской груди болѣзненный крикъ Гоголя: «все глухо, могила повсюду!».

Для того, чтобы среди этихъ исключительно тяжкихъ условій не потеряться, не сломиться, не изнемочь, тѣмъ, кто указуетъ путь и руководитъ «сердцами и со-

вѣстью», нужно и самимъ стать людьми «новаго сердца и новаго сознанія», и найти опору въ новомъ сознаніи окружающихъ. Невозможно представить, чтобы ведущіе и ведомые остались такими, какими они были ранѣе, въ годы «завоеваній революціи», въ годы «саморазнудзанія больного правосознанія и судороги ожесточившейся слѣпоты»\*). Нужно, чтобы всѣ поняли, что не механическіе какіе-либо выборы и не какія-либо внѣшнія формы власти выведутъ нашъ народъ изъ величайшей бездны его паденія, а лишь новый поворотъ общаго сознанія. Дѣло не въ томъ, чтобы власть была устроена непремѣнно на какихъ-то самыхъ передовыхъ началахъ, а въ томъ, чтобы эта власть взирала на свою задачу, какъ на дѣло Божіе, и чтобы народъ принималъ ее, какъ благословенную Богомъ на подвигъ государственного служенія. Необходимо, чтобы замолкли инстинкты революціонныхъ домогательствъ и проснулся духъ жертвенной готовности служить общему и цѣлому. Нужно, чтобы стала впереди рать крестоносцевъ, готовыхъ на подвигъ и на жертву, и чтобы за нею стояли общины вѣрующихъ, свѣтлыхъ духомъ и чистымъ сердцемъ, вдохновленныхъ любовью къ родинѣ и вѣрѣ. Долженъ образоваться крѣпкій духовный стержень жизни, на которомъ все будетъ держаться, какъ на органической своей основѣ.

И какъ бы ни представлять себѣ переходъ отъ жестокаго и умерщвляющаго деспотизма Совѣтской власти къ формамъ болѣе свободнымъ и животворнымъ, — въ видѣ ли постепенного ослабленія исключительного господства этой власти и постепенного привлечения его къ управлению новыхъ элементовъ, или въ видѣ внезапнаго я паденія, все равно русскій народъ не встанетъ съ своего одра, если не пробудятся въ немъ силы религіозныя и національныя. Не политическія партіи спасутъ Россію, ее воскреситъ воспрянувшій къ свѣту вѣчныхъ святынь народный духъ!

Прага, 13 іюня 1923 г.

П. НОВГОРОДЦЕВЪ.

---

\* ) Выраженіе И. А. Ильина.

## ИНОЧЕСТВО И ПОДВИГЪ.

---

Существует широко распространенное популярное представление о монашествѣ, согласно которому послѣднее есть нѣкій прилагательный къ христіанству, уродующій его, или во всякомъ случаѣ — излишній, т. ск. «эксцессъ». Однако достаточно по-пристальнѣе вчитаться въ основные священные и святоотеческие тексты, чтобы видѣть, что точное и полное соблюденіе Христовыхъ заповѣдей ведетъ къ полному монашеству.

Для христіанина цѣль жизни опредѣляется его антропологіей, въ основаніи которой лежитъ концепція тѣлесной и душо-духовной сущности, созданной по образу Божію. Мы именно настаиваемъ на всестороннемъ пониманіи «образа», ибо Слово, Которымъ все сотворено — вмѣстѣ съ человѣческими тѣломъ, душою и Духомъ сѣдить одѣсную неизрѣченаго Отца. Въ этомъ и состоить премірное и онтологическое значеніе Праздника Вознесенія, принятаго тварю съ «радостію великою». Телесное пониманіе «образа» у старообрядцевъ имѣеть глубокій, поэтому , смыслъ. У человѣка возрастаніе образа въ подобіе есть созрѣваніе для вѣчности всего существа — *вмѣстѣ съ тѣломъ*. Послѣднее по словамъ апостола вѣдь есть «члены Христовы», отмѣченные его «язвами».

Возрастаніе въ «мѣру возраста Христова» въ подобіе Божіе, въ вѣчность, такъ ск. проростаніе «изъ времени въ вѣчность» — для христіанина и есть цѣль жизни. «Ибо, говорить апостолъ, мы знаемъ, что когда земной нашъ домъ, эта хижина разрушится, мы имѣемъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный. Оттого мы и вздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище» (II Кор., 5, 1-2). Эта жажда облечения въ «небесное жилище», жажда цѣли - цѣнности неразрывно соединенія съ тяготѣющей ко Христу любовію подвигаетъ и на мученичество, которое есть завершеніе, высшій цвѣтъ и плодъ монашескаго пути.

Понятіе цѣли и средства въ христіанствѣ, хотя и остается, но является въ иномъ планѣ, преодолѣвая обще-философское и научное ихъ пониманіе. Послѣднее всегда

— въ томъ или иномъ варіантѣ — вынуждено считаться съ механической причинностью, т. е. въ концѣ концовъ съ болѣшимъ или менѣшимъ обезсмысливаніемъ, обезцѣниваніемъ и непонятностю въ итогѣ.

Избѣжать этого субъективистско-психологического обезсмысливанія можно только исповѣданіемъ цѣнности преодолѣвающейся въ актѣ вѣры, какъ рационализмъ, и эмпиризмъ, такъ и ихъ всевозможная сочетанія и варіаціи. Недалеко отъ нихъ ушелъ и популярный обыкновельскій телеологизмъ, противъ которого направляеть свое острѣе трансцендентализмъ.

Это потому что смыслъ можетъ быть только цѣнностью и въ цѣнности — и система смысловъ есть система цѣнностей.

Христіанское любомудріе одно есть золотой путь между обезсмыливающимъ механизмомъ причинныхъ фикцій и мало-немощнымъ, популярнымъ телеологизмомъ съ его ratio ignava.

Однако система смысловъ возникаетъ только тогда, когда для нась христіанство станетъ не односторонне-моральной или хотя бы гносеологической концепціей (что уже конечно гораздо шире морали, ибо включаетъ ее въ себя), а вростеть въ онтологическую всесущностную субстанціальность, въ себѣ же содержащую свою собственную энтелехійность. Энтелехіей христіанской личности и является вѣдя на-ходящійся Богъ, ради Котораго, ради подобія Котораго она должна перерости самое себя, чтобы стать цѣнностью, т. е. чтобы обрѣсти истинное бытіе, которое неразрывно связано съ цѣнностью: Вотъ почему христіанство, требуя обрѣтенія «отверженія себѣ», даетъ личности абсолютную цѣнность. Самое цѣнное въ христіанствѣ — Универсальная, абсолютно полная и исчерпывающе многогранная личность Иисуса Христа» — есть Личность, «не ищущая своей воли», какъ обѣ этомъ Слово неоднократно и настойчиво проповѣдуется.

Для твари абсолютная цѣнность , заключающаяся въ совершенномъ подобіи, есть лишь идеальная возможность, однако возможность дѣйствительная, реальная, свою подлинность черпающая въ Сущемъ. Для Твари она реализуется въ мѣру возраста Христова на путяхъ къ Нему , и имѣя Его во всякой временный моментъ. Потому и говорится: «иже на всякое время и на всякій часъ на небеси и на земли поклоняемый Христе Боже Нашъ». Во всякой моментъ возможность коренится въ дѣйствительности и время въ вѣчности. Вѣра, которая есть «уповаемыхъ извѣщениe» (уповаемыхъ — возможныхъ) даетъ поэтому жизнь вѣчную. Мало того — она сама содержитъ вѣчную жизнь, она есть вѣчная жизнь въ аспектѣ временности, который ею прорицается и преодолѣвается. «Вѣрующій въ Меня имѣть жизнь вѣчную» (Іаон. 6, 47). Вѣра же есть отдача себя Предмету вѣры — т. е. временное выражение того, что въ вѣчности совершается въ Троичныхъ Нѣдрахъ. «Какъ послалъ Меня живый Отецъ, и Я живу Отцемъ, такъ и ядущій Меня жить будетъ Мною»

(Іаон. 6:57). Это значитъ: въ вѣрѣ отрекающійся отъ временнаго и эмпирическаго я получаетъ взамѣнъ его сверхвременное, вѣчное, сверхэмпирическое бытіе.\*)

Подвигъ, блаженство и святость — трехступенный путь Богоуподобленія, борьбы за «духовное содержаніе жизни» и за выявленіе «вѣчнаго въ человѣкѣ» есть — путь, которымъ образъ Божій, изначала данный, возрастаетъ въ подобіе. Послѣднее «заслуживается» подвигомъ и является какъ бы реализацией энтелехійности человѣка. Каждый человѣкъ имѣетъ два лица: то лицо, которое онъ фиктивски имѣетъ, и лицо, которое онъ могъ бы имѣть, какъ Божію идею о немъ. Подвигъ какъ разъ и состоитъ въ безконечномъ приближеніи первого ко второму. Хотя человѣческими силами «совпаденіе» полностью осуществлено быть не можетъ, но милостью Божіей и благодатью Святого Духа временными человѣческими «дѣланіемъ» — подвигомъ, обрѣтается идеальный, а потому и истинно-сущій, всереальнѣйшій образъ. «Вѣрный въ маломъ» ставится «наль многимъ», согласно таинственной, бездонно-глубокой и безконечной смыслами притчи о талантахъ (Ме. 25, 14-30, Лк. 19, 12-27). Подвигомъ стяжается блаженство и святость. Замѣтимъ между прочимъ, что «вѣчный покой» во «блаженномъ успѣніи» вовсе не надлежить понимать какъ нѣкую косность м неподвижность. Наоборотъ, это такое преодолѣніе трудностей, начавшееся земнымъ подвигомъ, при которомъ окрыленный духъ (*atto puro* — чистое дѣйствіе) уже ни знаетъ косности, не знаетъ сопротивленія свинцовыхъ гирь, отягченного грѣхомъ полу-бытія, а обрѣтаетъ свободу о Христѣ, ангельскую молніеноносную подвижность. Это покой преодолѣнной трудности, окрыленности и мъщи. Святые, подобные преп. Серафиму знаются еще на этой землѣ. Исторія борьбы, исторія восхожденія, этапы и моменты которой фиксируются въ вѣчности и есть то, чѣмъ «житіе» отличается отъ «біографіи». Слѣдуетъ обратить особенное вниманіе на активный смыслъ первого (бытіе, энтелехія) и пассивный смыслъ второго (бываніе, матерія), на дѣйственныій, дѣйствительный, сущностный онтологический смыслъ житія — и бездѣйственныій, отмершій, отжившій, только «представляемый», только описываемый, но находящійся подъ угрозой неминуемаго вѣчнаго забвенія смыслъ біографіи.

Можно опредѣленно сказать, что «житіе» человѣка есть раскрытие, утвержденіе и обрѣтеніе его «вѣчнаго», и біографія — описание временнаго; почему человѣкъ живъ и вѣченъ постольку, поскольку его жизнь есть «житіе», а не біографія. Лишь

\*.) Метафизическая необходимость монашества, какъ слѣдствіе первородного грѣха выяснена въ моемъ очеркѣ *Die Bedeutung des Starzentums fur die Wiedervereinigung der Kirchen des Morgen und Abendlandes. Ahren aus der Garbe.* 1926.

«Монашства не можетъ избѣжать никто: все смертны. И смерть есть принятие или, вѣрнѣ сказатъ, возложеніе монашескаго образа: умершій есть совершенный постригъ, совершенный цѣломудренникъ, совершенный отшелѣникъ, совершенный молчальникъ. Въ этомъ глубочайшій смыслъ смерти. И вопросъ въ томъ, принялъ ли умершій монашескій обликъ добровольно или недобровольно, т. е. жилъ ли онъ во Христѣ и умеръ ли онъ во Христѣ (такъ какъ послѣ смерти нѣть покаянія), чтобы вмѣстѣ съ нимъ сподобить-ся «жизни нестарѣмѣй», «почекестей и вѣнцевъ небесныхъ». Или же смерть его «прихлопнула», чтобы привести Христу, какъ судѣѣ и мечу разсѣкающему.

для послѣдней страшно времѧ — tempore ritto, «свѧтъ» тотъ, въ которомъ не осталось или почти ничего не осталось отъ «біографіи». Житіе уподобимъ «иконъ», а біографію портрету. Житіе есть моши, біографія — трупъ.

Это не значитъ, что житіе или икона устраниютъ формальную т. наз. истину. Элементы «біографіи» не только могутъ присутствовать въ «житіи», но какъ разъ, именно, «житіе» собираетъ эти элементы съ особою скрупулезностью и детальностью, бережливо заботливостью — почему житіе является часто столь цѣннымъ, хотя требующимъ своеобразного такта въ пользованіи историческимъ источникомъ.

Въ житіи детали эти осмысливаются высшимъ смысломъ, становятся цѣнностями, подобно мельчайшимъ частицамъ мощей святого и вообще всяkimъ реликвіямъ отъ него. Иконность, которая есть энталехія портретности (біографіи), преображаетъ послѣднюю, осмысливая ее, фиксируя всегда готовыя разбѣжаться, разсыпаться детали въ одно смысловое цѣлое.

Въ житіи-иконѣ — тѣ же детали, тотъ же матеріалъ, что и въ біографіи портретѣ, но только расположены и освѣщены по иному. Въ житіи-иконѣ, согласно слову Апостола «все благообразно и по чину бываетъ». Наоборотъ, въ біографіи, поскольку она только біографія (хотя бы наизнаменитѣйшаго «гена») не трудно усмотреть черты трупнаго распада, лишь задержаннаго на времѧ лживой видимостью «славы міра сего», но которая для желающаго видѣть, а тѣмъ болѣе для тѣхъ, кто «во Христа крестился» и «во Христа облекся» кажется ужасной facies hippocratica (лицо мертвца). Помимо этого, искушаясь «славой міра сего», упираясь взорами только въ біографію, надо помнить всякому ищущему «знаменитости» и поклоняющемуся ея: слава этого міра, похвальба о тлѣнномъ и грязномъ есть жестокое и страшное безславіе въ вѣчности передъ Лицемъ Божіимъ. Многіе и многіе «великіе» и «безгрѣшные» на землѣ и въ «исторіи» — малѣйшіе и вѣчно умирающія жалкія ничтожества тамъ. Тѣ же похвальбы и величанія, которая воздаются имъ здѣсь безбожниками — туда доходятъ какъ усиленныя муки, какъ «дрова на костеръ».

Передъ нами святость вырисовывается теперь какъ высшая прочность, неистребимая вѣчность и совершенѣйшая красота украшенной черезъ преображеніе подвигомъ и побѣдившей иго «естественныхъ пропорцій» и «естественныхъ каноновъ» красавицы человѣка въ его энталехійности. Вотъ почему въ ней прославляются и сіяютъ неожиданнымъ блескомъ какъ красивые, такъ и уроды, какъ цѣлые, такъ и калѣки, какъ здоровые, такъ и больные, какъ юродивые, такъ и геніи. Тотъ, кто подвигомъ стяжалъ святость и съ нею блаженство, тотъ дѣлается по новому «красавымъ» — каждый однако согласно «имени» своему, съ особымъ лишь ему даннымъ и ему свойственнымъ лицомъ. Святость есть мірь безконечнаго разнообразія подлинной, извѣчной, всегда новой красоты подъ общимъ куполомъ блаженства сіяющей. Куполь этотъ — есть куполь Нового Завѣта.

Источникъ святости и высочайшая святость есть Богъ. Но взирать на Бога

человѣку, да еще грѣшному — невозможно — потому что сама возможность такого взиранія сама по себѣ соединена съ высочайшей святостью, «чистотою сердца». Даже такимъ угодникамъ, какъ Моисей, дано было видѣть лишь «задняя Божія», «Человѣкъ не можетъ увидѣть Меня и оставаться въ живыхъ» (Исходъ 33, 20), какъ сказалъ Господь тому же Моисею въ отвѣтъ на его мольбу о «видѣніи славы» Божіей.

Для пропитанаго же грѣхомъ человѣческаго существа такое недостойное видѣніе было бы «смертью вѣчной», «адской мукой». Будучи источникомъ неизрекаемаго блаженства для святого, чистаго, Богъ есть страшный «огонь поѣдающій», попалляющій во вѣки грѣшника, а тѣмъ болѣе безбожника (крайняя ступень грѣха). Поэтому невидимость Бога для грѣшника, его «удаленіе» отъ грѣховнаго человѣчества, есть величайшая милость, мудрость и знакъ сострадающей любви. Какъ только совершилась, осуществилась полнота временъ и плоть человѣческая въ лицѣ Приснодѣвы Маріи возрасла — правда въ единой и неповторимой вершинѣ тварности, способной стать «купиной неопалаяемой» — снисшель «Спасъ къ роду человѣческому» — принявъ непопалляющій грѣшныхъ и немощныхъ «зракъ раба».

Смирившись — Онъ далъ образъ смиренія, безгрѣшный — Онъ далъ образъ совершенной святости и показалъ какъ можно и нужно восходить къ Богу, чтобы не быть попаленнымъ. Показанный имъ путь — путь спасенія, «погубленія своей души ради» Господа. — Если не можетъ «живой» человѣкъ увидѣть Господа — надо добровольно умереть для тѣла и грѣха, чтобы воскреснуть съ Нимъ, навѣки быть съ Богомъ.

Если слово Божіе, а за нимъ святоотеческая письменность и все «Богословіе» признаютъ изначальную грѣховную поврежденность человѣка («первородный грѣхъ») то современная наука — физіология и психопатологія — установили въ качествѣ не подлежащаго оспариванію факта болѣзненную патологическую подоснову т. наз. нормальной человѣческой особы.

Не подлежитъ сомнѣнію, что какъ «физика», такъ и «психика» обычнаго средняго, считаемаго здоровымъ индивидуума есть непрерывное балансированіе, неустойчивое равновѣсіе между крайностями, изъ которыхъ каждая есть болѣзнь. Балансированіе это сопряжено съ постоянными срывами въ послѣднюю и съ неминуемой окончательной катастрофой смерти въ перспективѣ. Особено важное значение имѣть это обстоятельство въ виду того, что человѣкъ есть «животное общественное» (ζω-πολιτικόν) постоянно сталкивающееся и сожительствующее съ себѣ подобными, на которыхъ сейчасъ же отражаются малѣйшіе оттѣнки этого балансированія. Можно сказать, что «здоровая» (въ дѣйствительности же полубольная или вовсе больная) человѣческая личность служить постояннымъ источникомъ и объектомъ всестороннихъ болѣзненныхъ («патогенныхъ») взаимодѣйствій, начиная съ родныхъ и близкихъ ей и кончая незнакомыми на улицахъ и въ общественныхъ мѣстахъ. Отъ мелкихъ житейскихъ ссоръ, непріятностей, грубостей, обнаруженныхъ или скрытыхъ, зависти,

злобы, своекорыстія, любостяжанія, тщеславія, вспильчивости, забывчивости, небрежности, разсъянности и до грандіозныхъ кровавыхъ преступленій въ общественно-государственномъ масштабѣ, уносящихъ порою миллионы жертвъ въ могилу и причиняющихъ жесточайшія муки оставшимся въ живыхъ — во всѣ времена и у всѣхъ на лицо этотъ общественно индивидуальный «обмѣнъ» злыми дарами темной силы, научившей человѣка «познавать добро и зло» и быть «яко бози». Грѣхи и вошедши съ ними «болѣзни» и смерть дѣйствительно стали какъ бы второй природой человѣка, но думать о «естественнымъ» избавленіе отъ нихъ — безуміе, злая и глупая утопія. Христова истина научаетъ насъ тому, что *спасеніе уже совершилось* — необходимо только вѣрующее его пріятіе и вхожденіе подлиннымъ сочленомъ въ общество «святыхъ» (понимая этотъ терминъ въ древне-христіанскомъ смыслѣ), въ Церковь, которая не только сама свободна отъ грѣха, но исцѣляетъ отъ него, въ ту Церковь «Христову, Невѣсту», вѣ которой нѣть спасенія, т. е. жизни бѣжной, такъ какъ только въ Церкви Жизнодавецъ Господь Богъ, и лишь въ ней дается непопадающая встрѣча съ Сущимъ. Если, однако, «Церковь торжествующая», «Церковь небесная» не знаетъ области тьмы и полутимы, если Она вся въ свѣтѣ, ибо погружена въ «Свѣтъ неприступный» — то «Церковь земная» (собств. на землѣ пребывающая), Церковь воинствующая, вся погружена въ борьбу со стихіей зла, она Церковь спасаемыхъ, а не спасшихся (утвержденіе спасенія на землѣ — есть похищеніе пророчествъ Божіихъ, ложь, «прелестъ» и соблазнъ). Таковъ древній монтанизмъ, таково новѣйшее хлыстовство съ его рационалистическими и мистическими «прѣлестными» развѣтвленіями). И часто тѣ же самые люди, которые принадлежать по крещенію и по участію въ прочихъ таинствахъ благодатной церковной жизни — другою частью своего существа, или вѣрнѣе, другимъ своимъ обращеніемъ отдаютъ себя во власть темныхъ стихій «князя вѣка сего». Общеніе людей въ такой злой обращенности не только не приносить спасенія, но часто является «широкими вратами», ведущими къ гибели. Въ такомъ обществѣ люди забываютъ о Богѣ и о страшномъ часѣ встрѣчи съ Нимъ по смерти, раздробляютъ свое душо-духовное единство, слѣдствіемъ чего является *немощь*; собираясь не для Христа, они *расточаютъ* свои богатства («таланты»); и вмѣсто любви проникаются другъ къ другу либо прямой *ненавистью* и враждой, либо соединяются въ безлюбовныя и въ сущности той же ненавистью стимулируемыя группировки («партий») для техническаго удобства борьбы противъ всѣхъ. Въ такомъ зломъ обществѣ даръ членораздѣльной рѣчи служитъ не общенію, а раздѣленію. Возникаютъ всевозможныя формы *пустословія*, *срамословія* («копролалія») и *злословія* — отъ примитивно-грубыхъ до утонченѣйшихъ и лукаво-двусмысленныхъ. Это и есть ставшая въ наше время настоящимъ бѣдствиемъ власть языка и фразъ (глассократія — наряду съ охлократіей и педократіей — господствомъ незрѣлыхъ и невѣжественныхъ, очень часто бездарнохъ юнцовъ).

На это сътуетъ въ своемъ торжественно-печальному и аскетическомъ посланіи св. Ап. Іаковъ въ тревожащихъ, душу уязвляющихъ словахъ:

«И языкъ — огонь, прикраса неправды. Языкъ въ такомъ положеніи находится между членами нашими, что оскверняетъ все тѣло и воспаляетъ кругъ жизни (и спілобога бѹю т; сѹма, кai флагу չառա тօրջօնտէս յեւյըշու), будучи самъ воспаляемъ отъ гены; ибо всякое естество звѣрей и птицъ, пресмыкающихся и морскихъ животныхъ укрощается и укрощено естествомъ человѣческимъ, а языкъ укротить никто не можетъ: это неудержимое зло (ակատացիւտօն յախով) онъ исполненъ смертоноснаго яда. Имъ благославляемъ Бога и Отца, и имъ проклинаемъ человѣковъ, сотрѣнныхъ по подобію Божію: изъ тѣхъ же усть исходить благословеніе и проклятие. Не должно, братія мои, сему такъ быть» (Іак. 3, 6-10).

При такомъ пользованіи членораздѣльной рѣчью, собственно и общенія то нѣть никакого, а есть только скопленіе, скопище, «аггрегатъ», въ которомъ нѣть собратіи — и подавно Церкви — а лишь «сочеловѣки и среда», выражаясь въ терминахъ Р. Авенаріуса. Въ подобной «средѣ» ее составляющіе «сочеловѣки», враждебные другъ другу, далѣе отстоять другъ отъ друга, чѣмъ въ раздѣленномъ состояніи, ибо собираются, «скопляются» они во имя того, что разъединяется, а не соединяется (т. наз. «солидарность»). Соединяетъ же людей только любовь. Источникъ любви есть Господь Іисусъ Христосъ, а Христа можно только обрѣсти въ Церкви. «Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга, какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да, любите другъ друга» (Іоан. 13, 34) и: «безъ меня не можете дѣлать ничего» (Іоан. 15, 5). Чѣмъ ближе къ Богу, тѣмъ ближе къ любви, а, значитъ, тѣмъ ближе къ душамъ своихъ собратій во Христѣ.

Вотъ въ краткихъ словахъ путь, ведущій къ монашеству съ его разновидностями — отшельничеству и подвижничеству. Въ обычной добродѣтели стараются «любить». Въ монашествѣ стремятся къ общенію съ Самимъ Источникомъ любви, минуя и отвергая всѣ промежуточныя инстанціи, которыя, поскольку на нихъ задерживаютъ или хотя бы только замедляютъ свой путь «восхожденія», являются уже помѣхой.

«Ты долженъ чаще думать о Богѣ, чѣмъ дышать» — говорить стоикъ Эпиктетъ. Въ христіанствѣ же, въ которомъ дано высшее и совершенѣйшее раскрытие Бога и Его воли, это «богомысліе» пріобрѣло особую высоту и чистоту. Монахъ уходитъ отъ того, что затемняетъ въ немъ память о Богѣ, онъ уходитъ отъ «любленія твари паче создавшаго», онъ «забываетъ» о мірѣ, который затемняетъ въ немъ память о неизбѣжной встрѣчѣ съ Богомъ послѣ смерти, которая будетъ страшной или сладостной въ зависимости отъ использованія «таланта» — жизни.

«Память смертная», т. е. память о смерти — одно изъ главныхъ свойствъ монаха. «Ибо всѣмъ намъ должно явиться предъ судилище Христово, чтобы каждому получить соотвѣтственно тому, что онъ сдѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое» (ІІ Кор. 5, 10). Встрѣча съ Богомъ переживается такъ, что мы увидимъ Его въ зависимости

отъ насъ самихъ либо Отца, либо Судью. «Грѣшники», говорить одинъ философъ, «не желая видѣть Отца въ Богѣ вынуждены будуть встрѣтиться съ Нимъ, какъ съ Судьей». Видѣть же въ Богѣ Отца — значитъ постоянно помнить о Немъ и творить Его Заповѣди.

Христосъ сказалъ, въ чёмъ состоить эта воля. Она состоить какъ извѣстно, изъ двухъ заповѣдей, изъ которыхъ первая и наибольшая есть заповѣдь о любви къ Богу.

Монахъ и сосредоточивается на первой заповѣди, на любви къ Богу, какъ и всякая любовь отличается требовательностью — «ревностью». «Если кто приходитъ и не возненавидитъ (*καὶ οὐ μπεῖ*) Отца своего, и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ, и сестеръ, а притомъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ» (Лк. 14, 26).

Любовь требовательна и страшна, она не знаетъ остановокъ, отдыха и успокоенія на второстепенномъ, промежуточномъ. По отношенію же ко Христу она означаетъ «сидѣніе у Его ногъ» по образу евангельской Маріи, сестры Мары.

«Мареа же заботилась о большомъ угощеніи и подошедши сказала: Господи, или Тебѣ нужды нѣть, что сестра моя одну меня оставила служить, скажи ей, чтобы помогла мнѣ. Иисусъ же сказалъ ей въ отвѣтъ: Мареа, Мареа, ты заботишься и суетишься о многомъ. А одно только нужно. Марія избрала благую часть, которая не отнимется отъ нея (Лк. 10, 44-42).

Замѣтимъ, что Господь не осуждаетъ Мары, а лишь какъ бы жалѣеть ее въ лишеніи «благой части».

Передъ своими страданіями Господь открылъ, что это за благая часть: «Истинно, истинно говорю вамъ: вы восплачите и возвыдете, а міръ возврадуется; вы печальны будете, но печаль ваша въ радость будетъ. Женщина, когда рождаетъ, терпитъ скорбь, потому что пришелъ часъ ея; но когда родитъ младенца, уже не помнить скорби отъ радости, потому что родился человѣкъ въ мірѣ. Такъ и вы теперь имѣете печаль, но Я увижу васъ опять и возврадуется сердце ваше и радости вашей никто не отниметъ отъ васъ». (Іоан. 16, 20-22). Нынѣ же для насъ изъ сопоставленія «благой части» и «радости» съ «печалью» видно, что «въ міру» открывается нѣкая ихъ несовмѣстимость. Избравшій благую часть плачетъ, когда міръ «радуется» и наоборотъ: «Горе вамъ (*οὐαὶ ὑμῖν*) смѣющіеся нынѣ, ибо восплачете и возвыдете» (Лк. 6, 25).

Теперь для насъ долженъ быть ясенъ одновременно нормирующій и конституирующей смыслъ словъ Христа «Кто хочетъ душу свою сберечь, тотъ потеряетъ ее; а кто потеряетъ душу ради Меня, тотъ обрѣтетъ ее», а равно какъ и сущность той «ненависти», которую надо «возненавидѣть все въ міру находящееся, самое, повидимому, дорогое. Отрекаться надо не отъ сущности «дорогого», которая въ Богѣ, но отъ бывающей въ міру, а потому понимающей его акциденціи. «Ненавидимо» должно быть то, что отлучаетъ отъ Бога, а потому губить и разлучаетъ въ вѣчности. Брядъ

ли нужно упоминать, что «ненависть» о которой здесь идеть речь не иметь ничего общего с одноименной человеческой, крайне греховной эмоцией. Последняя как раз есть атрибут мира, а последний надлежит ненавидеть, дабы не ненавидеть его ненавистю.

Отречение от своей самости ради обретения ея въ вѣчности Бога имѣть свой идеальный образъ въ Господѣ Иисусѣ и его «истощаніи (кенозисъ) ради послушанія Отцу: «Моя пища есть творить волю Пославшаго Меня и совершить Его дѣло» (Иоан. 4, 34). Это твореніе воли дошло до своего предѣла въ смиреніи кресныхъ мукъ и смерти. «Потому любить Меня Отець, что я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее; никто не отнимаетъ ее у Меня, но Я Самъ отдаю ее (Иоан. 10, 17-18).

Поэтому въ послѣдней (9-й) заповѣди блаженства (Ме. 15: 11-12) и обѣщается высшая награда; ясно, конечно, что въ монашество какъ въ цѣлое входитъ исповѣдническій и мученическій подвигъ, какъ часть или во всякомъ случаѣ какъ завершеніе и увѣнчаніе ибо и *само монашество есть добровольное мученичество, умирание во Христѣ*, дабы со всею полнотою можно было ожить съ Нимъ «во вѣки безконечныя и присносущныя». Послѣднее является корнемъ радости не отъ мѣра сего среди непрерывныхъ лишеній, страданій, принужденій и «вздыханій», которыми отличается жизнь истинного монаха. Эта тайная радость и есть то «благоденство», о которомъ говорить ап. Павелъ. Радость монаха рождается изъ его слезъ и есть въ сущности не что иное какъ сами эти слезы, преображенныя и отертыя рукою Господнею: блаженны плачущіе, потому что они утѣшатся (Ме. 5, 4).

«Оттого мы и вздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище; только бы намъ и одѣтыми не оказаться нагими. Ибо мы, находясь въ этой хижинѣ, вздыхаемъ подъ бременемъ, потому что не хотимъ совлечься, но облечься, чтобы смертное было поглощено жизнью. На сie самое и создалъ насъ Господь и далъ намъ залогъ Духа. И такъ мы всегда благодушествуемъ; и какъ знаемъ, что возворяясь въ тѣлѣ, мы устраниены отъ Господа — ибо ходимъ вѣрою, а не видѣніемъ — то мы благодушествуемъ и желаемъ лучше выйти изъ тѣла и возвориться у Господа, и потому ревностно стараемся возворяясь-ли, выходя-ли, быть Ему угодными» (II Кор. 5, 2-10).

Такимъ образомъ изъ монашеской устремленности, изъ аскетической настроенности вытекаетъ понятіе угодника Божія, т. е. человѣка думающаго не о томъ, «что человеческое», не о томъ, «что Божіе». Ради этого монахъ и уединяется. Въ «Древнемъ Патерикѣ» такъ опредѣляется сущность истинного монаха:

«Братъ спросилъ одного старца: въ чёмъ должна состоять жизнь монаха? Старецъ отвѣчалъ: въ томъ, чтобы иметь уста истинныя, сердце чистое, помыслъ не блуждающій по предметамъ мѣра (λογισμός μὴ ρευμόνεος εἰς τὸν κόσμον) псалмопѣніемъ съ сокрушеніемъ; въ томъ, чтобы пребывать въ молчаніи, и ни о чёмъ другомъ не думать, какъ только о чаяніи Господа» (Др. Патерикъ, рус. пер. стр. 19).

Бодрствованіе, которое съ аскетической точки зрения надо понимать въ самомъ

широкомъ (между прочимъ и буквальномъ) смыслъ есть результатъ сосредоточенности и неустанной молитвы, что опять таки заповѣдано Словомъ Божімъ въ ясныхъ и опредѣленныхъ словахъ:

«Итакъ бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избѣжать всѣхъ сихъ будущихъ бѣдствій и предстать передъ Сына Человѣческаго» (Лк. 21, 36). «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть въ искушеніе» (Ме. 26, 41).

«Если не будешь бодрствовать, то я найду на тебя какъ тать и ты не узнаешьъ, въ который часъ найду на тебя» (Откр. 3, 3).

Въ этихъ трехъ текстахъ коренится все существо монашеской аскезы, которая и состоитъ въ своей основѣ изъ бодрствованія и молитвы. Причемъ главное — молитва, какъ насы поучаетъ величайшій монахъ XIX вѣка — преп. Серафимъ Саровскій. Объ этомъ, — однако, рѣчь будетъ далѣе, а теперь обратимся къ нѣкоторымъ другимъ авторитетнымъ свидѣтельствамъ.

«Нѣкто спросилъ авву Антонія: что мнѣ нужно соблюдать, чтобы угодить Богу? Старецъ сказалъ въ отвѣтъ: соблюдай, что заповѣдаю тебѣ: куда бы ты ни ходилъ, всегда имѣй Бога предъ своими очами; чтобы ты не дѣлалъ, имѣй на это основаніе въ Божественномъ писаніи и въ какомъ бы мѣстѣ ни находился, не скоро отходи оттуда. Соблюдай сіи три заповѣди и спасешься». (Др. Пат. Стр. 11-12).

«Захарія говоритъ: по мнѣ, кто дѣлаетъ себѣ во всемъ принужденіе, тотъ монахъ».

Передъ своей смертію авва Іоаннъ сказалъ слѣдующее: «я никогда не творилъ своей воли, никого не училъ тому, чего прежде самъ не исполнялъ» (ibid стр. 15).

Приведенные слова аввы Іоанна надо считать исчерпывающе-типическими для свято-отеческаго и аскетического учительства, т. наз. старчества, которое состоитъ въ передачѣ спасительныхъ навыковъ, пріобрѣтенныхъ личнымъ подвигомъ и духовнымъ опытомъ — на пользу и спасеніе ближнимъ.

«Монашество есть съ отрѣшеніемъ отъ всего, непрестанное умомъ и сердцемъ пребываніе въ Богѣ. Монахъ тотъ, у кого такъ устроено внутреннее, что только и есть Богъ, да исчезающій въ Богѣ (прот. М. И. Хитровъ, Преосв. Єоаннъ. Москва 1905, стр. 9).

Сущность аскетически-монашескаго уединенія, неразрывно связанного съ монашествомъ Вышенскій Затворникъ опредѣляетъ какъ полную, радикальную отрѣшенность: «ужъ когда въ монастыре, то на одиночество. Плохо жить въ монастыре тому, кто въ общеніи со многими хочетъ жить какъ бы въ обществѣ. И тамъ одного только знать надо — настоятеля или духовнаго отца и старца» (ibid. стр. 37). На основаніи всего вышесказанного можно утверждать, что монашество есть противостояніе всему тому разстройству, которымъ разрушается человѣческая личность, въ міру отлучаемая отъ Источника и корня своего подлиннаго бытія, строя, устройства.

Въ монашествѣ люди помнятъ о Богѣ, собираютъ свое душевное и духовное

единство (вростая такъ сказать душею въ дужь) въ цѣломудрії, слѣдствиемъ чего является крѣпость для вѣчности и основаніе для того, чтобы «неосужденному предстati у страшнаго престола Господа Славы», отдавая все ради Христа они собираютъ сокровище нептлнное на небѣ», «возненавидѣвъ» въ себѣ и въ ближнемъ временное грѣховное разрушающее и разрушаемое они любятъ въ другъ образъ Божій животворящїй и неразрушимый, соединяющій ихъ въ подлинное, никакой враждебной или темной силѣ недоступное братство о Христѣ. Умолкаютъ для міра, чтобы бѣздовать съ Богомъ и молитъ о мірѣ. Сокрушеніе, воздержаніе, борьба съ «похотью» во всѣхъ ея видахъ совершенно естественно слѣдуетъ изъ заданій монашества, какъ совершенного христіанства, потому что гордость, невоздержанность, потачка страсть — непримирамо антогонистичны Христову свѣту, а средняго пути нѣть. Есть лишь ступени возрастанія и, увы, паденія.

Въ виду особаго значенія молчанія въ монашескомъ житіи вообще и въ подвигѣ преп. Серафима въ частности приведемъ еще свидѣтельства о немъ подвижниковъ-старцевъ:

*Ава Антоній*: «какъ рыбѣ необходимо пребывать въ водѣ, такъ мы должны пребывать въ кельѣ, дабы оставаясь въ оной, не забыть о внутреннемъ бдѣніи» (Др. Пат. стр. 20).

*Ава Діадохъ*: «какъ въ банѣ часто отворяемыя двери скоро выпускаютъ жаръ вонъ, такъ и душа, если она желаетъ часто говорить, то хотя бы говорила и доброе, теряетъ собственную теплоту чрезъ дверь язычную. Хорошо благовременное молчаніе; — оно ничто иное, какъ мать мудрѣйшихъ мыслей» (*ibid* стр. 24).

*Ава Дула*: «нѣть ничего равнаго безмолвію и посту. Они помогаютъ намъ въ борьбѣ противъ врага: ибо они внутреннимъ взоромъ доставляютъ остроту зрењія» (*ibid*. стр. 24).

*Ава Исаія*. «безмолствовать въ кельѣ — значитъ повергать самого себя предъ Богомъ и всею силою своею противиться всякому помыслу, посыпаемому отъ врага. Это значитъ — бѣгать міра» (стр. 24).

*Ава Пименъ*: «если человѣкъ будетъ помнить изрѣченіе Писанія: отъ словесъ своихъ оправдалися и отъ словесъ своихъ осудилися (Мате. 12, 37), то рѣшимся лучше молчать» (стр. 52).

*Ава Памво*: на вопросъ, хорошо-ли хвалить ближняго отвѣчалъ: «хорошо, но лучше молчать» (стр. 52).

Умереть для этого міра, чтобы со всею полнотою жить въ свѣтѣ «незаходимаго солнца» — это вѣдь значитъ умереть для всѣхъ формъ чувствованія въ мірѣ лежащихъ — какъ бы ни высокъ и безотносительно цѣненъ быть ижъ объектъ. И даже такъ: чѣмъ выше и цѣннѣе, тѣмъ рѣшительнѣе и строже должно быть отверженіе всякихъ формъ психологистического эмоціонализма ставящаго тварь выше Творца и такимъ идолопоклонствомъ отлучающаго отъ Творца и черезъ это лишающейся

подлинной близости къ самой твари, близости, которая можетъ быть только въ Творцѣ.

Недосягаемый примѣръ сказанного мы имѣемъ въ отношеніяхъ Спасителя къ Своей Матери. Ему и Ей, какъ величайшимъ и единственнымъ по совершенству представителямъ рода человѣческаго, конечно, было свойственно и высочайшее напряженіе, пламенный разливъ сыновней и материнской любви. И что же? Самъ «смирившійся до смерти» Богочеловѣкъ, цѣликомъ отдавшій обѣ свои воли — Божескую и человѣческую въ послушаніе Отцу, не пощадилъ и Матери Своей. Суровой отрѣщенностью дышать всѣ эти немногія слова, которыми въ Евангеліи отвѣчается Онъ на робкое и смиренное выраженіе Ея любви. Даже на крестѣ, когда тягчайшая мука была усугублена зрѣлицемъ страдающей Матери, которой «оружіе прошло душу» — не позволилъ Онъ Себѣ личнаго отношенія къ Той, которую потомъ прославилъ безпримѣрно выше всего сотвореннаго имъ естества. Поручая Ее заботамъ любимаго ученика Онъ не разрѣшилъ Себѣ произнести сладчайшаго слова «Мать». Суровое «Жено» слышится и въ этихъ послѣднихъ словахъ предсмертной сыновней заботы. Зато поколѣнія вѣрующихъ, ублажающія Царицу Мира безъ конца повторяютъ то имя, въ услажденіи которымъ отказалъ Себѣ Спаситель, прибавляя при этомъ послѣднее къ безмѣрно Ее возвеличившему Имени Бога и Слова; и Само Слово пришло за святѣшюю душою, воскресило Пречистую плоть ее вмѣщавшую. Зато она стала такъ близка къ Нему, какъ обѣ этомъ и помыслить трудно. Вотъ, что означало въ устахъ Спасителя «вознавидѣть» Мать и все менѣе цѣнное. То же оно должно означать въ устахъ монаха.

Мы только что прослѣдили, какъ обрѣтается въ новомъ и преображенномъ видѣ то, отъ чего подвижникъ отрекаетъ во имя Божіе. Это отреченіе носить собирательное название «поста» и въ своемъ низшемъ предѣлѣ имѣеть отреченіе отъ «задержекъ» на плотскомъ. А въ верхнемъ — отреченіе отъ автономнаго аспекта духовности ради трансцендентно-теономнаго ея источника. Такимъ образомъ, «постъ» не есть только «аскеза» (*«упражненіе»*), пріобрѣтеніе навыковъ, *«выпрямленіе стезей»*, развязываніе связанныго, отпущеніе плѣннаго духа на Божію свободу — короче говоря, онъ не есть только отрицательный моментъ подвига; онъ есть начало утверждающее, конструктивное. Такое универсальное положеніе «поста» въ подвигѣ дѣлаетъ его основополагающей, изнутри и извнѣ дѣйствующей силой, двигателемъ «работы Господней». Можно сказать, что монашество есть постоянный постъ и не даромъ преп. Серафимъ включилъ въ ежедневное монашеское молитвенное правило великопостную молитву «Господи и Владыко живота моего».\*)

Въ «Постной Тріоди» имѣется такое поясненіе сущности поста:

«Постимся постомъ пріятнымъ, благоугоднымъ Господеви: истинный постъ

\* ) Приписываемую безъ особыхъ оснований преп. Ефрему Супину.

есть: злыхъ отчужденіе, воздержаніе языка, яости отложеніе, пожотей отлученіе, оглаголанія, лжи и клятвопреступленія: сихъ оскудѣніе — постъ истинный и благопріятный». I-й седьмицы Великаго Поста понедѣльникъ. *На стиховнъ* (глазъ 3).

Однако было бы ошибочно пренебрегать тѣлеснымъ постомъ, какъ чѣмъ то второстепеннымъ. Правда, онъ есть начальникъ и низшая ступень, но миновать ея нельзя, ибо надъ нею стоять всѣ прочія и въ ней потенциальнно содержатся. Поэтому пренебрегать тѣлеснымъ постомъ значитъ нечувственно искажать и нарушать весь постъ со всею ее многогранностью, объединенною, однако, общую мыслью о чѣмъ смертномъ. Когда «постъ» будетъ наложенъ властію непреодолимою на всѣхъ и навсегда.

*Аева Антоній* говорить: «кимъя предъ очами страхъ Божій, будемъ всегда помнить о смерти: возненавидимъ міръ, и все, что въ немъ, возненавидимъ всякое плотское успокоеніе, отрѣшимся отъ жизни сей, дабы жить для Бога. Будемъ помнить то, что мы обѣщали Богу: ибо Онъ взыщетъ сего отъ насъ въ день суда. Будемъ алѣкатъ, жаждать, наготѣть, плакать, вздыхать въ сердцѣ своемъ; будемъ испытывать себя, содѣлались - ли мы достойными Бога; возлюбимъ скорбь, чтобы обрѣсти Бога; презримъ плоть, чтобы спасти душу» (Др. Пат. стр. 30).

О значеніи плотскаго воздержанія рѣшительно высказывается *авва Пименъ*: «какъ дымъ выгоняетъ пчель, и тогда вынимается сладость ихъ дѣланія; такъ и плотское наслажденіе изгоняетъ изъ души страхъ Божій и разрушаетъ всякое ея дѣланіе». (ор. cit. стр. 53).

Нѣть такой детали подвижнической практики (а въ подвигѣ все «практика» — въ томъ числѣ и «слова»), которая не входила бы въ универсальное представление поста. Такъ понимаемый (а иначе его и нельзя понимать) постъ есть «дверь райская», ведущая въ Новый Іерусалимъ. Въ этомъ смыслѣ универсализируетъ постъ св. *Василій Великій* указывая на его онтологическую присущность райскому состоянію:

«Уважъ сѣдину поста. Онъ современенъ человѣчеству. Постъ узаконенъ въ раю. Такую первую заповѣдь принялъ Адамъ: «отъ древа, еже разумъти доброе и лукавое, не сиѣсте (Быт. 2: 12). Но и само пребываніе въ раю есть образъ поста, не потому только, что человѣкъ, ведя жизнь равноангельскую въ уподобленіи Ангеламъ преуспѣвалъ тѣмъ, что довольствовался малымъ, но и потому, что жившимъ въ раю, не приходило на мысль, что въ послѣдствіи изобрѣтено человѣческимъ промышленіемъ: ни употребленіе вина, ни закланіе животныхъ, ни все, что дѣлаетъ мутнымъ человѣческій умъ.

Поелику мы не постились, то изринуты изъ рая. Поэтому будемъ поститься, чтобы снова взойти въ рай» (Св. Василій В. Бесѣда I. «О постѣ», русск. пер. стр. 7).

Какъ ни трудно бываетъ порою воздержаніе, какъ ни мрачна келья, какъ ни суровы уставы — все же можно и должно сказать, что постническая жизнь отшельника есть не только жизнь равноангельская, но и само вселеніе въ рай, или во вся-

комъ случаѣ въ его преддверіе еще «на землѣ». «Царство Божіе нудится» — и нудится подвигомъ. Торжество Пасхи, которымъ увѣнчивается постническая страда, уже содержитя въ каждомъ ея днѣ, посты есть рай и радость въ земномъ ихъ инобытии, принимающемъ форму подвига и печали: «въ мірѣ скорбни будете». Но когда исполняется мѣра, тогда еще въ условіяхъ грѣшнаго міра праведники сіяютъ какъ солнце и рай для нихъ начинается прежде переселенія въ «обитель Отца». Такъ было съ преп. Серафимомъ, такъ было и съ другими. Вѣдь на землѣ говорили ученики Господни въ лучахъ Єавора: «Господи, хорошо намъ здѣсь быть» (Ме. 17,4).

Тяготы и крестъ иноческаго житія, какъ бы они ужасны ни казались отравленному «египетскими мясами» — есть стояніе у Чертога Христова въ ожиданіи входа на бракъ, откуда изъ-за пріоткрытой пока двери доносится вѣсть о раѣ, его сіяніе и тепло. Но чѣмъ далѣе отстоять отъ нея, тѣмъ болѣе тускнѣеть — не рай, ибо онъ вѣченъ, а пуша, уходящая въ «переулокъ». Для такой души опасность грозна, такъ какъ наступить время, когда она останется и безъ «мясъ египетскихъ» — и безъ рая — уже въ настоящемъ мракѣ холода и лишенія.

Надо помнить, что посты — подвигъ — это внутреннее, стыдливо цѣломудренное. «Сокрушеніе» должно быть направлено внутрь и исходить изнутри. «Ты же, когда постишься, помажь главу твою и умой лицо твое, чтобы явиться постящимся не предъ людьми, но предъ Отцемъ твоимъ, который втайнѣ; и Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ явно» (Ме. 6, 17-19).

И не только въ жизни будущаго вѣка, когда это воздаяніе обрѣтетъ свою полную мѣру и раскроется во всемъ блескѣ — но и въ жизни этого вѣка. Прозрѣніе, чудотвореніе, сіяніе, видѣніе неизрѣченныхъ тайнъ — вотъ что воздается «явно» за тайный подвигъ. Тайный потому что, сколько бы мы ни знали о немъ по его внѣшнему обнаруженію, все же это только верхушки той горы труда, которая вѣдома только Одному Ему.

*Преп. Макарій Великий* называетъ это «очищеніемъ ума» и ставить его на первое мѣсто — впереди видимаго дѣла воздержанія, къ тому же имѣющаго преимущественно негативный, отрицательный характеръ: «Воздержаніе отъ видимыхъ худыхъ дѣлъ не есть еще совершенство... но очищеніе ума — вотъ совершенство» (Слово 5 «О возвышеніи ума» Рус. пер. стр. 416.). «Очищеніе ума», «уготованіе въ немъ путей Господу — приводить къ простотѣ» (*ἀπλοτිς*) т. е. неразрушимой устойчивости въ Богъ укорененного духа, не знающаго «раздвоенія», «дурной сложности», «рефлексіи» — что въ своемъ предѣлѣ имѣть распаденіе личности, ея «смерть вторую» вѣчную, «тяго», «адъ», «геену». Простота же есть основа жизни вѣчной, вѣчнаго нетлѣнія, рая, блаженства. Значеніе «простоты» для блаженства выясняеть съ исчерпывающей полнотой и рельефностью... апостольскій Ермъ въ своемъ «Пастырѣ». Мы же здѣсь отмѣтимъ одно изъ важнѣшихъ условій обрѣтенія простоты — ту дѣтскость», безъ которой, по слову Господа Иисуса нельзѧ войти въ Царствіе Божіе.

«Дѣтскость» находится въ тѣсной связи съ «нищетой духовной», которая, согласно слову Христа есть условіе обрѣтенія Царства Небеснаго. Объ этихъ двухъ текстахъ часто облазняются, доходя до пониманія ихъ какъ прославленія невѣжества, тупоумія и кретинизма, — забывая что эти малопривлекательныя качества нисколько не гарантируютъ сердечной доброты и нерѣдко сопровождаются злобностью и гордыней. Глупая голова еще не представляетъ гарантію доброго сердца и часто — наоборотъ сопровождаетъ сердце злое и немилостивое. Дѣтскость и нищета духа суть морально-онтологическая категоріи и аскетическая средства. Они означаютъ посты познавательной гордыни, замѣну празднаго любопытства о тайнахъ Божіихъ любознательностью къ закону Божію и ревностью о его исполненіи. И самыми важными путями къ этому являются три добродѣтели, о которыхъ говорить преп. Іоаннъ Лѣстничникъ: отложеніе попеченій о настоящемъ, непрестанное моленіе (*αδιατεπτος προσευχὴ*) и огражденіе ума» (*τοῦ νοος φυλάκιον*). Огражденіе ума и есть его очищеніе — стяжаніе дѣтской и нищеты. Ибо такое «огражденіе» препятствуетъ вторженію загрязняющихъ элементовъ. Господь заповѣдалъ змѣиную мудрость и голубиную простоту (Ме. 10, 16).

Для насъ теперь важно примѣнить полученные результаты къ философіи націи трактуемой съ точки зрењія христіанского любомудрія.

Разсужденіе естественно должно быть то же. Только то значеніе, что для жизни каждого отдѣльного лица имѣютъ моменты (ступени) возрастанія въ націи обрѣтаются отдѣльные индивидуумы — святые, возросшіе въ мѣру возраста Христова. Здѣсь своеобразное повтореніе филогеніей онтогеніи (т. е. значить въ обратномъ по отношенію къ извѣстному естественно научному закону порядкѣ).

Какъ для того, чтобы перерости себя, «отвергнуться себѣ», надо предварительно быть собою, осознать свое я — такъ и для націи, для того, чтобы превзойти себя, перерости себя необходимо предварительно быть собою (антитезисъ безъ тезиса невозможенъ).

По указанной причинѣ святость всегда национальна въ корнѣ и сверхнациональна въ верхушкѣ. цвѣтахъ и плодахъ составляющіхъ общее достояніе, «съ вѣрою притекающихъ». Такъ происходило, начиная со Христа «Сына Давидова, Сына Авраамова», «Славы Израиля» и Его Пречистой Матери съ вѣрою принявшей благовѣстіе о томъ, что было объѣщано «отцамъ» Ея — «Аврааму и сѣмени его даже до вѣка». Святой есть энтелехійность націи — ея слава и исполненіе. Но онъ же ей и судья и укорь. Въ святымъ нація находитъ свое оправданіе и свой судъ. «Судъ же состоить въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ; но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ были злы». (Іоан. 3, 19).

Подобно тому, какъ во Христѣ все человѣчество (Адамъ Кадмонъ) спаслось, но нѣкоторые осудились — такъ, въ болѣе узкомъ кругѣ — черезъ святого нація оправдана какъ цѣлое, и черезъ него же нѣкоторые осуждены. Во Христѣ народъ

дѣлается святымъ Израилемъ; противоборствуя Ему — сваливается въ бездну «Синагоги Сатаны». Это трагедія націи, трагедія ея свободы и ея жизни. Ее можно замолчать, но избѣжать нельзя.

Нация не только не противорѣчить понятію святости, но какъ разъ именно, выдвигая святого, нація, преодолѣвая себя въ немъ — этимъ оправдываетъ необходимости своего ограниченно-индивидуального бытія. Въ отрекающемся отъ себя святымъ нація сберегаетъ свою душу. Въ святомъ нація находитъ не только «скораго помощника и молитвенника», но и свое лучшее и высшее «я», купленное цѣною самоотверженія и смиренія святого (а вѣдь смиренія нѣть святости) и приносимое въ жертву Богу. «Жертва Богу духъ сокрушенъ» (Пс. 50, 19). Жертву «сокрушенаго духа» и приносить нація черезъ своего святого.

Но не только это. Есть въ ликѣ національного святого еще одна радующая черта. Черезъ сокрушенный духъ, т. е. черезъ духъ, лишенный гордыни — той самой гордыни, которая одна мѣшаетъ «соединенію всѣхъ», о которомъ молится православная церковь въ великой эктеніи — совершаются подлинное единеніе.

Национальный святой однимъ своимъ бытіемъ является собою мистерію единенія, высшій образъ котораго является въ Тріединствѣ Божіемъ.

Индивидуальное бытіе осмысливается и получаетъ цѣнность. только въ любящемъ единеніи. Или лучше сказать: само индивидуальное бытіе существуетъ лишь по мѣрѣ осуществляемаго въ немъ любящаго единства, находимаго въ глубинѣ самоотрекшагося «Я» — его сокрушенаго и смиренного духа.

В. ИЛЬИНЪ.

# ПЕССИМИЗМЪ И МИСТИКА ВЪ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦІИ.

---

## I.

*Струя пессимизма въ античномъ міросозерцанії.*

«Я истомился отъ жажды — и погибаю», — такъ восклицаетъ душа, затерявшаяся въ безотрадной пустынѣ жизни. Эти слова читаемъ на золотой табличкѣ IV-го вѣка до Р. Х., найденной въ одной изъ греческихъ гробницъ Нижней Италіи (близъ Петеліи). Въ этихъ краткихъ словахъ, вложенныхъ въ уста покойника — послѣдователя орфическихъ тайнствъ, какъ бы вылился, какъ бы сконцентрировался весь тотъ крикъ отчаянія и скорби, который уже съ болѣе давнихъ временъ проносится съ одного конца греческаго міра до другого. Преувеличивать не слѣдуетъ, но нельзя также отрицать, что наряду съ свѣтлымъ, жизнерадостнымъ міросозерцаніемъ (напр. Гомеровскихъ героевъ!), часто, весьма часто открывается для нашего взора и струя глубокой меланхоліи греческой народной души. Радостное, художественное міросозерцаніе далеко не исчерпываетъ картины.

Сознательный, продуманный пессимизмъ есть результатъ уже болѣе зрѣлаго культурнаго развитія — такъ было это и въ древней Греціи; однако, данныя для болѣе мрачнаго возврѣнія на жизнь имѣлись отчасти уже и въ самой религії греческаго народа. Въ самомъ дѣлѣ, подъ сіяющимъ покровомъ художественно-гармонической олимпійской вѣры (которая до извѣстной степени является произведеніемъ великихъ поэтовъ и художниковъ Греціи, прежде всего Гомера, и которая проникаетъ какъ въ общественную, такъ и въ частную жизнь древняго грека), таится еще иной міръ, совокупность болѣе первобытныхъ, болѣе дикихъ — странныхъ и нерѣдко мрачныхъ религіозныхъ представлений, иное, отличное отъ классического эллинскаго воспріятія дѣйствительности — то, что можно назвать «нижнимъ слоемъ»

греческой религіозности. Это темное, ирраціональное, но вмѣстъ съ тѣмъ глубоко-живучее наслѣдие далекой старины, не отмиравшее и въ эпоху расцвѣта греческой культуры, но цѣлко угнѣздившееся во всѣхъ глубинахъ и закоулкахъ народной души, врывавшееся на каждомъ шагу въ повседневную жизнь, проникавшее подчасъ чуждыемъ и назойливымъ элементомъ даже въ художественные формы государственного культа, — къ чему собственно оно сводилось? — Въ значительной степени это было представление о безчисленныхъ духовныхъ силахъ, населяющихъ весь міръ, носящихся повсюду, при томъ силахъ ирраціональныхъ, расплывчатыхъ, неясныхъ въ своихъ очертаніяхъ, но могучихъ. Ихъ воздействіе сказывалось на каждомъ шагу, со всѣхъ сторонъ окружали они человѣка; человѣкъ являлся лишь островкомъ среди океана волнующейся духовной стихіи. Съ большинствомъ изъ нихъ нравственного общенія — общенія личности съ личностью быть не могло, ибо, за исключениемъ отчасти культа предковъ и героевъ (согрѣтаго иногда болѣе теплыми тонами) мы имѣемъ здѣсь дѣло вовсе не съ личностями: образы эти, неопределенные и туманные, воплощали въ себѣ смутныя силы, разлитыя въ явленіяхъ природы, силы стихійнаго характера, лишенныя руководящаго разумно-нравственного начала, чуждыя этическаго значенія. Но считаться съ ними тѣмъ не менѣе приходилось. Мало того: если нѣкоторыя были благодѣтельны и полезны человѣку, если иные соединяли въ себѣ два аспекта — грозный и милостивый, то безконечно много было губительныхъ и злобныхъ. Это, между прочимъ, — тѣ носители физической и духовной заразы и оскверненія, родоначальники, причина болѣзни и смерти, тѣ одушевленныя, безмѣрно-малыя и безчисленныя бациллы, что носятся повсюду густыми роями, что повсюду проникаютъ — во всѣ мельчайшія отверстія, во всѣ поры, въ воздухъ и пищу: это — злобныя Кѣры!

Кѣры! съ такимъ ужасомъ говорить о нихъ древній анонимный поэтъ: «вся земля заполнена золь, полно ими море, и роями вокругъ смертныхъ зловѣщіе носятся Кѣры, и даже волоса (острія) просунуть некуда». Въ такихъ же выраженіяхъ говорить намъ про этихъ Кѣровъ и Гезіодъ: съ тѣхъ поръ, какъ безразсудная Пандора открыла роковую крышку зловѣщаго ящика, «многія тысячи бѣдъ по людямъ витаютъ, земля вся заполнена золь, полно ими море, и болѣзни межъ людей средь дня и средь ночи сами собой разносятся, рыскаютъ (*άπόραται φοιτᾶσι*), неся страданія людямъ». И для мудраго Эмпедокла «нашъ дольній міръ, это — безраздостное мѣсто, гдѣ убийство, вражды и сонмы прочихъ Кѣровъ носятся во мракѣ».

И это — одно изъ основныхъ настроений народной вѣры, выражающееся въ ея магіи, въ ея архаическихъ, малопонятныхъ для позднѣйшаго грека культовыхъ обрядахъ, которые стремятся то задобрить, то нейтрализовать, или даже использовать въ своихъ интересахъ могучую и страшную духовную стихію, разлитую повсюду. Приходилось безпрестанно быть на чеку подъ гнетомъ этой духовной или вѣрнѣе демонической опасности, искать средствъ борьбы или возможнаго компромис-

са, будь это съ безличными, грозными силами природы, или съ сонмами губительныхъ Кэровъ, или съ злобными духами ревнивыхъ и назойливыхъ покойниковъ, которые не переставали тревожить живыхъ. Это было состояніе длительного напряженія, религія превращалась въ духобоязнь, въ колдовство, въ демономанію. Не всегда и магические обряды могли помочь:

«Ибо со всѣхъ сторонъ, безчисленны, насы окружаетъ  
Кэры смерти, отъ коихъ смертному нѣть избавленья»,

восклицаетъ Гомеръ.

Куда же уйти, гдѣ отдохнуть душой, куда бѣжать отъ кошмара духобоязни? Древній грекъ находилъ такое прибѣжище — въ свѣтломъ царствѣ религіи блаженныx олимпійцевъ. Это была художественная религія, какъ и сами боги ея были яркими и пластическими, человѣкоподобными и вмѣстѣ съ тѣмъ художественно-прекрасными личностями. Эстетическое міропониманіе! — въ этомъ сила, въ этомъ и ограниченность олимпійской вѣры. Она стремилась оградить себя отъ кошмара духовъ, отъ мрачныхъ пришельцевъ — выходцевъ съ того свѣта, она всѣ взоры, все вниманіе свое сосредоточила на этой, посюсторонней жизни, жизни живой, еще волнующейся, полной борьбы и подвига, еще залитой лучами солнца. Что тамъ, за гробомъ — ее мало интересуетъ, она отмахивается отъ мрачныхъ видѣній, она стремится положить непреходимую пропасть между міромъ живыхъ и міромъ мертвѣцовъ и призраковъ. Эта настоящая, текущая, живая жизнь прекрасна, даже во всѣхъ своихъ контрастахъ и диссонансахъ, ибо она жива, ибо она полна кипучей дѣятельности и силы, ибо ея страданія и радости печали и наслажденія образуютъ вмѣстѣ общую картину эстетической полноты жизни. Итакъ, «жизнь «въ сладостномъ свѣтѣ солнца» прекрасна и цѣнна. Поэтому, когда взоръ устремленъ всецѣло на нее, ограничивается ея земными, эмпирическими предѣлами, не стремясь проникнуть дальше, — намъ слышатся тона бодрой, дѣятельной жизнерадостности, оптимистического восприятія красоты и гармоніи міра.

Но трудно окончательно отмахнуться отъ мыслей о концѣ, отъ того, что ждетъ за гробомъ, отъ тѣней смерти. А онѣ набрасываютъ свою мрачную дымку и на кипучую жизнерадостность. Ибо со смертью все это кончается, за гробомъ — лишь безрадостное прозябаніе тѣней, даже болѣе безрадостное, чѣмъ по представленіямъ «низшей» народной вѣры: у Гомера онѣ лишены личности и сознанія, жалкія подобія человѣка. И къ тому же общеніе оттуда съ міромъ по Гомеру невозможно, и нѣть выхода, нѣть никому избавленія, нѣть надежды. Тѣнь Ахилла, вздыхая, говорить Одиссею:

«Лучше бѣ хотѣлъ я живой, какъ поденщикъ, работая въ полѣ,  
Службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой насущный,  
Нежели здѣсь надъ бездушными мертвыми царствовать мертвый».

Мысль о концѣ, о такомъ концѣ обезцѣниваетъ жизнь.

Съ другой стороны, жизнь и міръ оттого прекрасны и гармоничны, что все въ нихъ дѣлается согласно мѣрѣ, и поэтому горе тому, кто прейдетъ эту положенную мѣру, все равно — въ счастіи и успѣхѣ, въ могуществѣ и умѣнїи, или въ беззаконіяхъ: на него обрушивается гнѣвъ или же ревнивая зависть боговъ (тѣмъ больше, что удача обыкновенно пробуждаетъ въ людяхъ гордыню). Ибо боги ревнивы и зорко блюдуть, какъ бы смертный человѣкъ не превознесся слишкомъ высоко надъ своимъ смертнымъ состояніемъ, зорко оберегаютъ они разстояніе, пропасть, раздѣляющую боговъ и людей. Отъ ихъ гнѣвныхъ или завистливыхъ ударовъ падаютъ какъ великие нечестивцы, преступившіе мѣру беззаконій, такъ равнымъ образомъ и тѣ немногія, изъ ряда вонъ выходящія личности, тѣ одинокія вершины среди равнины людскихъ поколѣній, которые достигаютъ высшихъ доступныхъ человѣку успѣха и подвиговъ или дерзновенно мечтаютъ о высшей плоскости бытія — объ участіи въ божественной жизни. Такъ погибъ напр. герой Беллерофонъ, побѣдитель чудовищной Химеры, а за свою чрезмѣрную заботу объ этихъ смертныхъ людяхъ пострадалъ даже божественный ихъ другъ и покровитель титанъ Прометей. Ибо все должно быть въ мѣру (*μηδὲ ἀγα*), высшая полнота жизни недоступна человѣку («смертнымъ приличествуетъ смертное состояніе», говоритъ Пиндарь), все совершается во имя міровой гармоніи, художественного равновѣсія космоса, которое охраняется непреклоннымъ Рокомъ-Мойрой. Этотъ неумолимый, неизмѣнныи Рокъ то отожествляется съ волей Зевса и боговъ, то подчиняетъ себѣ — могучая и ирраціональная, безответственная Сила — и самыхъ свѣтлыхъ небожителей. Даже и «Солнце не преступить» (положенной ему) мѣры: иначе его настигнутъ Эринніи, блестительницы Правды», говоритъ Гераклитъ. Во имя этой гармоніи космоса, охраняемой неусыпнымъ вниманіемъ боговъ и силою Мойры, санкціонируются и отдѣльные частныя страданія и бѣдствія, даже, казалось бы, несправедливыя (какъ бываетъ напр., когда боги сами наталкиваютъ на страшный грѣхъ, вину — *ἀτι*, а затѣмъ жестоко расправляются съ безсознательнымъ или невольнымъ преступникомъ, утверждается и гибель и смерть всего индивидуального. Это — тотъ выводъ жизненной мудрости, что такъ часто звучить намъ изъ греческой трагедіи.

Великая торжествующая жизнь Цѣлаго! — ради нея отрицаются индивидуальная жизнь, цѣнность индивидуального счастія, индивидуального страданія. *Ради ея красоты* безжалостно размалывается всякое единичное созданіе желѣзными законами міра — закономъ преходящести, закономъ смерти, закономъ страданія и томленія. Утверждался натуралистический *status quo*, *великая космическая гармонія*, составленная изъ контрастовъ и диссонансовъ, изъ восторговъ радости и воплей скорби, могучая, *всеобъемлющая Жизнь*, вся сотканная изъ цѣпи умираний и рожденій, результатъ, равнодѣйствующая не только жизни, но и смерти всѣхъ индивидуальныхъ существованій. Такъ, исходя изъ основныхъ, еще «гомеровскихъ» корней

греческого міросоцерданія, развивала его уже въ дальнѣйшемъ философская мысль грековъ — оть Гераклита до стоиковъ, до позднѣйшихъ платониковъ и эклектиковъ періода упадка. И ставится невольно вопросъ: кто же былъ субъектомъ, носителемъ этого блаженства космоса, разъ индивидуальное было обречено на смерть и гибель, а тѣмъ самымъ и на страданіе? — Блаженные боги, говорила гомеровская вѣра. Пантистическое божество, міръ, какъ божественное, органическое цѣлое, Матерь Природа — говорили позднѣйшие пантеисты. Но индивидуальный человѣкъ страдалъ и умиралъ и не было ему спасенія предъ лицомъ смерти и скорби — ему оставалось лишь покорность, резигнація, *σωφροσύνη*; и это страданіе свое, равно и безнадежность, и неумолимость боговъ и Рока, и неизмѣнность гармоническихъ и жестокихъ Законовъ Мира, этихъ желѣзныхъ, безжалостныхъ колесъ, давающихъ все на своемъ пути, и ужасъ предъ смертью — индивидуальный человѣкъ ощущалъ, ощущалъ мучительно и остро. Вотъ — тѣ ядовитые соки безнадежности и скорби, которые отравляютъ цвѣтущее дерево греческаго — казалось бы, столь оптимистического, столь жизнерадостнаго — художественного міросозерданія, омрачаютъ свѣтлую душу Эллина, и проникаютъ мрачнымъ и назойливымъ диссонансомъ уже кое-гдѣ и въ гомеровскія поэмы. И этотъ стонъ печали, то сдержаный, полусдавленный, то громкій и жалобный, проносится, повторяю, отъ одного конца исторіи античнаго міра до другого.

«Ибо изъ тварей, которая дышать и ползаютъ въ пракѣ,  
Истинно въ цѣлой вселенной несчастнѣе нѣть человѣка»

— Такъ восклицаетъ Гомеръ въ «Іліадѣ» устами самого Зевса. И со всѣхъ сторонъ доносятся намъ голоса, что жизнь несчастна, полна скорбей и страданій. Гезіодъ такъ производить оцѣнку современной ему жизни человѣчества:

«О, зачѣмъ только долженъ я жить среди пятаго рода!  
«О, зачѣмъ не раньше я умеръ иль не позже родился!  
«Нынѣ желѣзное племя живеть! Ни днемъ ни средь ночи  
«Отыха нѣть ему отъ безмѣрныхъ трудовъ и печалей.  
«Родъ безсильный; тяжелыя шлють ему боги заботы».

Ранніе лирики — Мимнермъ (около 600-го г. до Р. Х.) и особенно Симонидъ изъ Кеоса (559 — 469 г. до Р. Х.) и Феогнидъ (около 540 — 500 г. до Р. Х.) полны этихъ стоновъ скорби. «Слаба сила человѣка, бесплодны его заботы, въ краткой его жизни скорбь слѣдуетъ за скорбью», восклицаетъ Симонидъ. О томъ же часто говорить напр. (два вѣка спустя) и Менандръ въ своихъ комедіяхъ: «слѣпа и несчастна жизнь человѣка», «жизнь и скорбь искони связаны другъ съ другомъ». Стобей въ своей (составленной около 500-го г. до Р. Х.) антологіи изъ античныхъ писателей

цѣлую длинную главу посвящаетъ такимъ цитатамъ относительно тяжести и ничтожества нашей жизни. Гдѣ же прибѣжище отъ золь? сможетъ ли гдѣ-нибудь отдохнуть измученное сердце? — *Λιψόν κακῶν ὁ θεατός* — «пристань отъ бѣдъ — смерть!» доносится съ разныхъ сторонъ въ отвѣтъ. Большой популярностью пользуется изреченіе вѣщаго сатира Силена: скваченный въ саду могущественного царя Мидаса, гдѣ онъ на зарѣ пилъ воду изъ источника, и приведенный къ царю, онъ на вопросъ, въ чёмъ высшее благо для человѣка, сначала упорно не хотѣлъ отвѣтить. Наконецъ, послѣ долгаго принужденія — такъ разсказываетъ Аристотель — онъ воскликнулъ: «О эфемерное (мимолетное) порожденіе суроваго демона и злобной судьбы! къ чему вы заставляете меня говорить то, чего вамъ лучше было бы не знать? Ибо жизнь легче, когда не знаешь своихъ несчастій. Лучше всего для человѣка было бы не родиться... А слѣдующее за этимъ благо — умереть какъ можно скорѣе...». Это древнее изреченіе Силена повторяется на разные тона — лириками, трагиками, философами, моралистами. Напр. обѣ этомъ же поетъ хоръ въ трагедіи Софокла «Эдипъ въ Колонѣ»:

«Безразсудны и жалки по моему тѣ,  
Что продлить хотять жизнь свыше мѣры,  
Ибо долгая жизнь — только долгая скорбь,  
Каждый день умножаетъ страданья»

Поэтому

«Высшій даръ — нерожденнымъ быть;  
Если жь свѣтъ ты увидѣлъ дня —  
О, обратной стезей скорѣй  
Въ лоно вернись небытъя родное!»

«Новорожденнаго», говорить Эвріпидъ, «нужнс оплакивать, за то умершаго хоронить съ радостью и благопожеланіями». А въ другомъ мѣстѣ онъ восклицаетъ: «О если бы за гробомъ ничего не было! ибо если и тамъ мы смертные, умирая будемъ, отягчены заботами, то уже не знаю, куда бы можно обратиться! Вѣдь смерть то и почиталась величайшимъ лекарствомъ отъ золь».

«О Смерть-Цѣлитель (ὦ θεατέ Παια), не забудь меня!  
Вѣдь ты одна отъ скорбей неизбѣжныхъ  
Нашъ врачъ: ужъ мертвыхъ не коснется болъ» —

такъ призываетъ Эсхилъ все-исцѣляющую смерть.

И въ то же время тяжело, безрадостно видѣть, какъ все проносится безслѣдно, какъ все охвачено потокомъ преходящести. Люди подобны листьямъ — такъ же они гибнутъ и проходятъ, поколѣнья за поколѣніемъ, неудержимо, безвозвратно. Но пока человѣкъ молодъ, онъ болѣе легко смотритъ на жизнь, не останавливается

взоромъ на этомъ все поглощающемъ потокѣ, онъ не думаетъ о томъ, что и ему придется «состариться и умереть», онъ еще полонъ силъ и надежды.

«Глупые — тѣ, что такъ мыслять! Ужель имъ не видно, что жизни,  
Что нашей юной красы — время, увы! коротко»,  
говорить Симонидъ.

«Горе приносить мнѣ и юность и грозная старость:  
Старость — приходомъ своимъ, юность же тѣмъ, что бѣжитъ».   
съ горечью замѣчаетъ другой поэтъ.

Не только человѣкъ, но все проходить — «всё течеть»! восклицаетъ Гераклитъ Ефесскій: «нельзя вступить въ тотъ же потокъ» и къ смертной сущности нельзя прикоснуться дважды вслѣдствіе сего свойства ея. Поэтому въ тѣ же самые потоки и вступаемъ и не вступаемъ, и существуемъ и не существуемъ». Да! поистинѣ человѣкъ — «лишь дуновеніе и тѣни», «дѣла человѣческія подобны и тѣни», не болѣе какъ иллюзія, какъ «сонъ тѣни человѣкъ», говоритъ Пиндарь. Жизнь коротка, быстротекуща, она стремится къ предѣлу своему — смерти, а тамъ за гробомъ — мракъ небытія или безрадостная доля. И вотъ смерть, которая представлялась такимъ желаннымъ убѣжищемъ отъ золь жизни, еще чаще рисуется невѣдо-мымъ и страшнымъ, но неизбѣжнымъ концомъ, основнымъ зломъ людскаго «смерт-наго» жребія, страшной и мрачной силой, безжалостно уничтожающей жизнь и самую личность и сознаніе, темной пропастью, поглощающей человѣка. *Ужасъ передъ смертью* проносится черезъ вѣка греческой исторіи, какъ навязчивая, гнетущая мысль, какъ постоянно возвращающейся незаглушимый стонъ бурно мятущейся или же пассивно покорной души. Онъ звучить эту ужасъ въ различныхъ вариаціяхъ и въ надгробныхъ надписяхъ, и въ словахъ мыслителей и поэтовъ.

«Узы, дитя! не то же — умереть и жить:  
Кто умеръ — нѣть его; еще надѣется живой».

Поэтому

«Безуменъ тотъ, кто жаждеть умереть:  
И злая жизнь все жъ лучше доброй смерти».

«Мы знаемъ, что такое жизнь», говорить Эвріпидъ, «но такъ какъ мы не знаемъ смерти, то каждый и боится покинуть свѣтъ солнца». Да, «страхъ смерти — величайший изо всѣхъ страховъ». Это такъ наглядно изобразилъ тотъ же Эвріпидъ въ воплѣ умирающей Алкестиды. Мрачный Thanatos, богъ смерти, увлекаетъ ее въ преисподнюю:

«Влечеть, влечеть меня кто-то — развѣ ты не видишь?  
Въ обитель мертвѣцовъ!  
Это — крылатый Аидъ, смотрящій изъ-подъ темныхъ нависшихъ бровей...

Что ты дѣлаешь со мной?... О пусти!.. Увы!  
По какому ужасному пути я отправляюсь!

И далѣе:

Близокъ Аидъ!

Темная ночь нависаетъ надъ глазами»...

Чувствуется холода, уничтоженіе человѣка. Такъ и поэтесса Эринна (около 600 г. до Р. Х.) восклицаетъ: «безмоловно среди мертвыхъ, мракъ заполонилъ тамъ очи».

И тотъ же ужасъ, ту же скорбь мы прочтемъ на многихъ (особенно эллинистического и римского периода) надмогильныхъ камняхъ — это какъ бы послѣднія слова умершихъ передъ погруженіемъ ихъ въ пропасть за гробомъ, послѣдній стонъ, протестъ противъ «Аида, ненавистнаго всему живому». «Аида безжалостнаго, подобнаго дикому звѣрю», «мрачнаго демона, пресѣкшаго молодую жизнь». «Вотъ каковъ нашъ чертогъ — Аидъ безпросвѣтный», говорится въ одной смирнской надписи 2-го или 1-го вѣка до Р. Х..

Эта участъ неизбѣжна; можно негодовать, сѣтовать противъ «жестокой судьбы», «сурої доли», мало того — противъ «жестокихъ боговъ» (срв. латинскую надпись: crudelis superi): все равно — это не поможетъ. Приходится смириться. Такой мрачной, безотрадной покорностью дышутъ многія надписи могилы.

Ойк ՚ири — ՚ири — ՚ири — ойк ՚ири тоскѣта.

— «Я не былъ — и сталь; я былъ — а теперь ужъ не существую: вотъ все», — это повторяется на разные лады. «Изъ земли я произошелъ, и въ землю опять вернулся». «Никто не бессмертенъ!» «Всѣ мы подвержены одной и той же участіи», «всѣхъ ожидаетъ смерть». Въ этихъ дешевыхъ надгробныхъ труизмахъ, впрочемъ, мало было утѣшенія, когда сердце сжималось отъ тоски, когда приходилось разставаться съ самыми близкими и дорогими.

«.....Увы! въ преисподнюю

Вмѣстѣ съ тобою ушла радость всей жизни моей!»

говорить безутѣшный мужъ, прощаясь съ умершей женой. А съ другой могилы молодая женщина говорить прохожему:

«Да, наложилъ на меня злобную длань свою Рокъ».

Но «Не о себѣ я скорблю: тяжелѣй мнѣ самой моей смерти

Эта безмѣрная скорбь милаго мужа вдовца...»

Безутѣшный мужъ громко сѣтуетъ, онъ хочетъ поскорѣе умереть, чтобы послѣдовать за нею даже въ смерти. Но покойница съ надгробнаго памятника тихо отвѣчаетъ ему:

«Слезы бессильны помочь — разжалобить Рокъ невозможно.

Кончена жизнь для меня! Это всеобщій удѣлъ».

Безмысленная, глупая эта Судьба, Необходимость» (*Ἄναγκη μητίχω*), пра-вящая міромъ — зря дающая и зря отымающая жизнь доносится намъ съ одной изъ позднихъ могиль.

Впрочемъ, смерть царить и владычествуетъ не только надъ судьбою человѣка, но и въ жизни всего космоса. Тотъ же Гераклить, который съ такимъ воодушевлениемъ говорить объ этомъ захватывающе-величественномъ, стихийномъ процессѣ всеобщаго возникновенія и всеобщаго уничтоженія, о великомъ законѣ непрерывнаго рожденія изъ смерти, изъ которого слагается гармоническая жизнь міра, Гераклить въ минуту глубокой душевной тоски передъ зреющимъ всеобщаго исчезновенія восклицаетъ съ горечью: «Кучъ мусора, наудачу высыпаемаго, подобенъ самый прекрасный космосъ!»

## II.

### *Елевсинскія мистеріи.*

Если эти струи пессимизма, отмѣченныя нами въ самыхъ различныхъ вѣкахъ исторіи античной культуры, и не образуютъ основы древне-греческаго — зачастую столь юношески-жизнерадостнаго, столь бодраго — міросозерцанія, то въ всякомъ случаѣ въ вопросѣ о смерти, о судьбѣ за гробомъ нота пессимизма, какъ мы видѣли, доминируетъ. Свѣтлое міросозерцаніе, даже гомеровскаго эпоса, чуть оно подольше остановится на проблемѣ смерти, уже помрачается. И вотъ мы слышимъ или стоны скорби и отчаянія или ходячія формулы безрадостной, безотрадной покорности судьбѣ и неизмѣнному закону вещей. Но наряду съ этимъ въ измученныхъ душахъ нарастаетъ *жаждада жизни*, жажда лучшей участіи за гробомъ, стремленіе не къ эфемерному быванію, а къ подлинному, къ повышенному бытію, къ преодолѣнію смерти въ полнотѣ блаженной жизни. Гдѣ найти это преодолѣніе смерти? — Вѣ-рующія души древней Греціи искали его въ елевсинскихъ мистеріяхъ и въ таинствахъ, связанныхъ съ культомъ Діониса.

Уже съ 7-го в. до Р. Х. вплоть до позднихъ временъ античные писатели восторженно восхваляютъ великія благодѣянія, даруемыя мистеріями елевсинскихъ богинь. Удѣль посвященныхъ отличенъ за гробомъ отъ судьбы прочей, непосвящен-ной въ мистеріи толпы: они одни пользуются блаженствомъ въ общеніи съ богами, всѣхъ же прочихъ ждутъ за гробомъ лишь страданія. Эти чаянія такъ ярко выра-зились напримѣръ въ найденной при раскопкахъ надгробной надписи одного изъ верховныхъ жрецовъ (иерофантовъ) Елевсина:

«Девять лѣтъ поучалъ я людей свѣтлымъ тайнамъ Деметры,  
А на десятомъ году отошелъ я въ обитель боговъ.  
Дивная тайна сія, что дарована смертнымъ богами:  
Смерть намъ не только не зло — благомъ становится смерть!»

Какъ получалась эта увѣренность? Въ чёмъ состояли елевсинскія таинства? Объ этомъ мы освѣдомлены весьма мало, ибо въ древности было запрещено ихъ разглашать подъ страхомъ жесточайшей кары, разглашеніе ихъ считалось величайшимъ святотатствомъ. Усиленныя раскопки въ Елевсинѣ и на «священной дорогѣ» между Елевсиномъ и Аeinами отчасти познакомили насъ съ распланировкой и устройствомъ елевсинскаго святилища — и обнаружили кромъ того рядъ данныхъ по вицѣней исторіи культа, по вицѣней его организаціи. Сочетая эти данныя съ отрывочными свидѣтельствами античныхъ писателей, мы получаемъ напр. довольно подробное представление о составѣ елевсинской жреческой коллегіи, далѣе мы можемъ съ значительной степенью опредѣленности возстановить себѣ картину всей первой, подготовительной части празднства, протекавшей еще за предѣлами священной ограды (*περιβολον*) Елевсина. Эта подготовительная часть празднства длилась семь дней — съ 13-го по 20-ое число мѣсяца Боздроміона (Боздроміонъ — приблизительно времени съ 5-го сентября по 5-ое октября нашего календаря); ея кульминаціонной точкой была торжественная процессія 19-го числа, движавшаяся въ Елевсинѣ изъ Аeinъ, со священными тайными предметами елевсинскаго культа (*ἱερὰ*), скрытыми отъ всѣхъ взоровъ въ священныхъ корзинахъ (предварительно, за нѣсколько дней передъ тѣмъ, эти «священные предметы» доставлялись изъ Елевсина въ Аeinы, теперь же они съ торжествомъ возвращались обратно). Процессію возглавляла колесница со статуей юнаго Іакха, божественнаго предводителя торжества. Этотъ юный праздничный богъ Іакхъ, отождествленный впослѣдствіи съ вѣчно-юнымъ Діонисомъ, былъ, повидимому, воплощеніемъ олицетвореніемъ того праздничнаго крика восторга — *ἰάχωσ*, который испускали посвященные — участники шествія, и который, какъ говорить намъ Геродотъ, былъ слышенъ издалека. Процессія двигалась медленно, ибо сопровождалась религіозными плясками, пѣніемъ, игрою флейтъ и часто останавливалась — на главныхъ этапахъ священной елевсинской дороги, связанныхъ съ различными реминисценціями изъ миѳа елевсинской Деметры. Поэтому, несмотря на всего 20 километровъ разстоянія отъ Аeinъ, она достигала Елевсина лишь къ вечеру (т. е. по греческому счету уже 20-го числа, т. к. начало слѣдующаго дня греки считали съ вечера, съ заходомъ солнца). Зажигались факелы и лампады. И съ громкимъ пѣніемъ до поздней ночи плясали достигшіе желанной цѣли вѣрные вокругъ священнаго елевсинскаго ключа Калликора (т. е. «Ключа хороводовъ»\*), потрясая факелами и призывая Іакха — Діониса. «Я чту многопрославленнаго бога», поеть хоръ въ трагедіи Евріпіда «Іонъ»: «когда вокругъ струй «Ключа Хороводовъ» онъ зритъ факелы богомольцевъ всю ночь 20-го, безъ сна, напролетъ... когда участвуютъ въ хороводѣ и само звѣздное Зевсово небо, и царица Луна и пятьдесятъ Нимфъ, дочерей Нерея». Отзвуки призываій Іакха елевсинскими мистами звучатъ въ пѣснѣ хора въ «Лягушкахъ» Аристофана. Хоръ

\* Собственно «Прекраснохороводный».

составленъ изъ умершихъ мистовъ, которые въ загробномъ царствѣ воспроизводятъ отдѣльные мотивы елевсинскихъ празднествъ:

«Хоръ. Іакхъ, о Іакхъ!

Іакхъ, о Іакхъ!

О приди въ хороводъ нашъ на этотъ лугъ,  
въ эти сонмы посвященныхъ,  
потрясая многоплоднымъ,  
вокругъ главы твоей обвитымъ  
свѣжимъ миртовымъ вѣнкомъ!

Ударяя проворной и легкой стопой,  
закружися въ бурной пляскѣ,  
въ пляскѣ радостно-священной,  
полнайстройной красоты!

Поведи хороводъ посвященныхъ!

*Антистрофа.*

О воспрянъ, яркій факель сотрясая въ рукахъ,  
Іакхъ, о Іакхъ,  
Ты свѣтило полночныхъ мистерій!

Лугъ весь свѣтится огнями,  
укрѣпились ноги старцевъ,  
забываютъ они скорби,  
тягость лѣтъ и древній возрастъ  
ради праздника святого.

А ты, о блаженный, съ сіяньюмъ огней  
выведи на цвѣтущій росистый лугъ  
хороводъ молодежи»!

Конечно, въ хорѣ Аристофана мы имѣемъ не точное изображеніе, а лишь поэтическое воспроизведеніе ночного ликованья посвященныхъ, прибывшихъ къ стѣнамъ елевсинского святилища.

Здѣсь начиналась уже новая стадія празднества: ибо все предыдущее было еще лишь виѣшней, подготовительной ступенью. Само мистическое дѣйствіе развертывалось уже по ту сторону священной ограды, въ нѣдрахъ святилища — «телефестерія»\*), но о сущности его всѣ наши античные источники предпочитаютъ хранить благоговѣйное молчаніе. Что касается основъ елевсинской вѣры, то одно вполнѣ

\*.) Такъ называлось зданіе мистического культа.

явствует изо всей традиції, изо всего им'ющагося у насъ матеріала — именно, что здѣсь мы им'ємъ первоначальный земледѣльческій культь, культь божествъ земного плодородія, научившихъ вмѣстъ съ тѣмъ людей земледѣлію и начаткамъ цивилизованной жизни. Далѣе мы знаемъ, что эти божества плодородія, владычествовавшія подъ нѣдрами земли и направлявшія судьбу сѣмени, брошенного въ землю, были вмѣстѣ съ тѣмъ и владыками подземнаго царства, божествами хтоническими, тѣсно связанными и съ міромъ мертвыхъ (ибо мѣстопребываніе мертвыхъ было подъ землей, по представленіямъ народной вѣры). Отъ этихъ божествъ — владыкъ подземнаго царства, царства мертвыхъ, и въ то же время близкихъ къ людямъ, въ качествѣ благостныхъ покровителей и подателей ежегоднаго урожая, т. е. важнѣйшаго дара для жизни человѣка, отъ этихъ божествъ, съ которыми человѣкъ входилъ въ близкое соприкосновеніе въ елевсинскомъ культь, зависѣло назначить человѣку ту или иную участъ за гробомъ. Тотъ, кто становился ихъ вѣрнымъ, ихъ избранникомъ, посвященнымъ въ ихъ божественные тайны, посвященнымъ въ ихъ божественную жизнь, близкимъ и роднымъ для нихъ лицомъ, такой человѣкъ могъ безусловно расчитывать на привилегированный удѣлъ послѣ смерти, на блаженное и радостное общеніе съ благосклонными и близкими къ нему богами, на полноту счастія въ загробномъ мірѣ. Вотъ эту тѣсную, несомнѣнную и неразрывную связь съ хтоническими богами — владыками посмертной судьбы человѣка и давали Елевсинскія мистеріи. Какъ это достигалось? въ чёмъ состояли эти посвященія мистовъ богамъ, эти откровенія таинствъ боговъ, какими путями осуществлялось пріобщеніе къ божественной жизни? Если бы не сознательная нескромность нѣкоторыхъ раннихъ христіанскихъ писателей, имѣвшихъ возможность близко познакомиться съ Елевсинскими мистеріями, то мы были бы здѣсь лишены всякихъ данныхъ. Но и такъ наши свѣдѣнія составлены изъ немногочисленныхъ и отрывочныхъ указаний, изъ которыхъ, однако, можно попытаться, какъ напр. дѣлаетъ это Foucard, реконструировать нѣкую общую картину.

Повидимому, обряды и дѣйствія, совершаemyя во внутреннемъ елевсинскомъ святилищѣ (въ ночи 21-го и 22-го Беодроміона), раздѣлялись на мимическія воспроизведенія божественной драмы, т. е. главныхъ событий изъ жизни, или вѣрнѣе, изъ миѳа елевсинскихъ божествъ, и на обряды собственной иниціаціи, посвященія (*тететы*).<sup>11)</sup> Вспоминалась и драматически воспроизводилась судьба божественной юной Дѣвы — Коры, горячо-любимой дочери богини плодородія Деметры: гуляя по цвѣтущему лугу, Кора была внезапно похищена въ преисподнюю грознымъ властителемъ подземнаго царства — Плутономъ. Слѣдуетъ безутѣшная скорбь божественной матери Деметры, ея долгія, напрасныя блужданія въ поискахъ за дочерью. Все это, повидимому, мимически воспроизводилось. Наконецъ, богиня приходитъ въ Елевсинъ, и въ благодарность за оказанное ей гостепріимство она научаетъ здѣсь героя Триптолема — первого среди людей! — великому искусству земледѣлія.

Наконецъ, праздновалось и радостное возвращеніе Коры къ матери изъ подземнаго міра. Это — первая часть сакральной драмы. Во второй части (разыгрываемой, вѣроятно, во вторую ночь — 22-го числа), повидимому, изображался наглядно бракъ Зевса съ Деметрой, а можетъ быть и рожденіе божественнаго мальчика — Діониса (Діонисъ уже весьма рано былъ воспринять въ елевсинскій культь наряду съ его основными божествами — Деметрой, Корой, Плутономъ). Вотъ, что рассказываетъ намъ объ этомъ священномъ дѣйствіи, правда, поздній довольно свидѣтель — христіанскій епископъ 4-го вѣка Астерій (впрочемъ, елевсинскія мистеріи продолжали существовать и справляться до самого конца 4-го вѣка — до 395-го года, въ которомъ Елевсинъ былъ разгromленъ Аларикомъ): «Развѣ не происходитъ такъ», пишетъ Астерій, «схожденіе внизъ во мракъ и торжественное общеніе (*συντυχіα*) съ глазу на глазъ между іерофантомъ и жрицей? развѣ не тушатся при этомъ факелы, и не почитаетъ ли предстоящая несмѣтная толпа за источникъ своего спасенія (*την σωτηρіαν αὐτῶν*) то, что этими двумя совершается во мракѣ?». Продолженіе, можетъ быть, этой священной драмы разсказываетъ намъ Ипполитъ, христіанскій отецъ начала 3-го вѣка (изъ свидѣтельства котораго, между прочимъ видно, что воспроизведеніе священнаго брака, упоминаемое у Астерія, являлось лишь фиктивнымъ обрядомъ): «Іерофантъ», говорить Ипполитъ, «который не оскопленъ подобно Аттису, но который лишился мужской силы благодаря соку цикуты и отрекся отъ всякаго плотскаго общенія, ночью въ Елевсинъ, при свѣтѣ яркихъ огней, совершая великія и неизреченные таинства, возглашаетъ громкимъ голосомъ: «Владычица Бrimo родила священнаго мальчика Brimona, т. е. Сильная родила Сильнаго!».

Мимическое изображеніе актовъ божественной драмы не было только воспоминаніемъ прошлыхъ судебъ елевсинскихъ боговъ, это было, повидимому, вполнѣ реальнымъ повтореніемъ, дѣйствительнымъ воспроизведеніемъ, переживаніемъ заново этой драмы, имѣвшимъ при томъ магическую силу. Нужно было обеспечить правильный кругооборотъ земледѣльческаго года, правильное прозябаніе и урожай брошенного въ нѣдра земли посѣва, т. е. обеспечить тѣ процессы природной жизни, которые такъ наглядно воплощались (и на это указывали уже сами древніе) въ миѳѣ объ елевсинскихъ богахъ, въ частности — въ похищеніи, поискахъ и радостномъ возвращеніи Коры. Регулярное сакральное повтореніе елевсинского «дѣйства» (*δρόμενα*) было поэтому магическимъ закрѣплениемъ регулярности этого кругооборота. Но болѣе того: мисты, становясь участниками этихъ столь реальныхъ, столь дѣйствительныхъ воспроизведеній божественной повѣсти, тѣмъ самыми становились до извѣстной степени дѣйствительными участниками жизни боговъ: раздѣляли скорбь исканія, отчаяніе и радость Деметры, блуждали вмѣстѣ съ ней, пили, какъ и она, ея священный напитокъ — «кикеонъ».

Но созерцаніемъ и переживаніемъ заново сакральной драмы не ограничивалось

отношениe мистовъ къ сферѣ божественнаго — черезъ инициацію — таєдатъ они входили со своими богами въ самую непосредственную, въ самую тѣсную связь. Вероятно, что именно къ этой инициаціи, а не къ драматическому воспроизведенію миѳа о богахъ, относится и тотъ цитированный уже нами торжествующей возгласъ среди безмолвія ночи: «Могучая Владычица родила Могучаго Сына!» Въ такомъ случаѣ эти слова касаются самого сокровенного, самого центрального и основного, самого священнаго акта мистерій, — таинственнаго усыновленія миста, болѣе того — мистического рожденія его изъ лона великой Матери — Богини. Въ самомъ дѣлѣ, можно съ очень большой степенью увѣренности предполагать (на основаніи нѣкоторыхъ сообщеній христіанскихъ писателей), а также умышленно неясной и темной формулы мистерій, сохраненной у Климента Александрийскаго, что важнѣйшимъ священнымъ символомъ въ елевсинскихъ мистеріяхъ было изображеніе женскаго члена великой Богини, и что мистъ, вынувъ его изъ священнаго ящика и прикасаясь къ нему (какъ на это намекаетъ сакральная формула), входилъ въ отношенія сыновства къ божественной Матери, таинственно изъ нея рождался (указанія на аналогичный актъ усыновленія имѣемъ, повидимому, и на орфическихъ табличкахъ). Это интимнѣйшее объединеніе съ божествомъ было пріобщеніемъ къ божественной жизни; а въ этомъ пріобщеніи былъ залогъ для чаяній свѣтлаго, повышенного существованія за гробомъ. (Съ блестящей аргументацией эта точка зреѣнія была развита въ 1915-мъ году извѣстнымъ германскимъ филологомъ А. Korte и нашла признаніе у ряда компетентнѣйшихъ ученыхъ.)

Итакъ, въ этомъ, повидимому, была главная суть инициаціи: пріобщеніе, и притомъ даже физическое, къ божественной жизни! Къ инициаціи, повидимому, относилось также (въ качествѣ предварительного или заключительного акта?) и то торжественное созерцаніе вѣрными этихъ «невыразимыхъ» (*ἀπορρητα*) символовъ (*ἱερά*) мистического культа, когда среди мрака ночи распахивались двери внутренняго святилища — «чертога» (*ἀνάκτορον*) и жрецъ выносилъ эти святыни предъ взоры мистовъ въ яркомъ сіяніи огней. Этотъ яркій свѣтъ разливался далеко въ окружѣ черезъ высокую кровлю храма, говорить намъ поздній поэтъ Клавдіанъ. Объ этихъ «сіяющихъ нокахъ» Елевсина упоминаютъ и надгробныя надписи.

Далѣе возможно, что, посредствомъ ряда живописныхъ или статуарныхъ изображений или же чрезъ серію мимическихъ и драматическихъ дѣйствій, передъ мистомъ воспроизводились судьбы души за гробомъ — блаженство посвященныхъ и страданіе, безрадостный удѣлъ для всѣхъ прочихъ, непричастныхъ мистеріямъ. Возможно, что при этомъ посвященные мнили лицезрѣть боговъ непосредственно, лицомъ къ лицу, предвосхищая этимъ будущее блаженное общеніе съ ними. О переживаніяхъ, связанныхъ съ этими различными фазами инициаціи, говорить напр. риторъ Аристидъ (правда, своимъ обычнымъ напыщеннымъ и довольно мало-содержательнымъ стилемъ) въ своей «елевсинской рѣчи», произнесенной имъ въ Смир-

нѣ въ концѣ 2-го вѣка по Р. Х. (въ 182 г.): «Кто изъ грековъ или не-грековъ быль бы... столь несмыслищимъ въ мірѣ и богахъ... чтобы онъ не почиталъ Елевсина за всеобщее святилище всей земли и за самое потрясающее и вмѣстѣ съ тѣмъ за самое радостное изъ всего, что только священно для человѣковъ? Въ какомъ иномъ мѣстѣ провозвѣщается въ миеахъ что-либо болѣе разительное? Гдѣ возбуждаются священныя дѣйствія большій ужасъ и трепетъ? Гдѣ было когда-либо большее состязаніе между тѣмъ, что восхищаетъ зрѣніе и тѣмъ, что восхищаетъ слухъ? Ибо что касается зрѣнія, то многочисленныя поколѣнія блаженныхъ мужей и женъ видѣли тамъ неизрѣченныя явленія» и т. д. Еще объ одномъ священномъ актѣ елевсинскихъ мистерій (явно, однако, подчеркивающемъ его натуралистическую земледѣльческую основу) сообщаютъ намъ наши источники: «Аѳинянѣ», пишеть Ипполитъ, «при посвященіи въ елевсинскія таинства показываютъ эпоптамъ» (т. е. посвященнымъ второй — высшей категоріи) «дивное, совершеннѣйшее таинство эпоптіи» (т. е. посвященія высшей ступени): «въ безмолвіи срѣзанный колось».

Вотъ въ главныхъ чертахъ то немногое, что мы знаемъ или что мы съ вѣроятіемъ можемъ возвратить относительно сокровенной для непосвященного взора стороны мистеріи. Впрочемъ, одно является для насъ вполнѣ яснымъ: черезъ тѣснѣйшее общеніе съ елевсинскими богами — владыками не только земного плодородія, но и подземнаго, загробнаго міра, обеспечивалось ихъ вѣрнымъ счастливое существованіе по ту сторону смерти.

«О трижды счастливы», восклицаетъ Софоклъ, «тѣ изъ смертныхъ, кто, узрѣвъ эти таинства, придутъ въ Аидъ: ибо только они будутъ пользоваться тамъ жизнью, остальныхъ тамъ ожидаютъ одни страданія». «Счастливъ, кому изъ земныхъ людей удалось узрѣть эти таинства! говорить «гомеровскій» гимнъ Деметрѣ (начала 6-го или конца 7-го в. до Р. Х.). «А кто не посвященъ въ нихъ и не имѣеть въ нихъ участія — не одинаковой, конечно, съ первымъ участью обладаетъ тотъ по смерти въ гнетущемъ мракѣ преисподней». У ритора Аристида въ его цитированной уже «елевсинской рѣчи» читаемъ про посвященныхъ въ мистеріи: «они имѣютъ относительно смерти болѣе сладостныя надежды: ибо они убѣждены, что ихъ ожидаетъ лучшее существованіе и что они не будутъ погружены въ грязь и во мракъ — участъ, ожидающая непосвященныхъ». Участники мистерій «будутъ жить съ богами», сообщаетъ Платонъ. Недаромъ Павсаній, путешествовавшій по Греціи въ эпоху императора Адріана, торжественно заявляетъ: «Насколько боги превышаютъ героевъ, настолько и Елевсинскія таинства превосходятъ всѣ прочія установленія, посвященные культу боговъ». Въ теченіе не менѣе десяти вѣковъ таинства Елевсина продолжали стоять въ центрѣ религіозной жизни греческаго народа, даже когда другіе, позднѣе явившіеся, но болѣе яркіе мистические культуры стали захватывать — захватывать болѣе мощно, болѣе страстно и потрясающе, тѣ неспокойныя души, что жаждали полноты жизни.

Н. АРСЕНЬЕВЪ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

## КОШМАРЪ ЗЛОГО ДОБРА.

---

(О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силу»).

«Услышавъ, что некоторые злословятъ близкихъ, я запретилъ имъ; дѣлатели же сего зла въ извиненіе отвѣчали, что они дѣлаютъ это изъ любви и попеченія о злословимомъ. Но я сказалъ имъ: оставьте такую любовь... Если ты истинно любишь близкаго, какъ говоришь, то не осмѣйай его, а молись о немъ втайну; ибо сей образъ любви пріятенъ Богу. Станеши остере-гаться осуждать согрѣшающихъ, если всег-да будешь помнить, что Иуда быть въ соборѣ учениковъ Христовыхъ, а разбой-никъ въ числѣ убийцъ; но въ одно мгновеніе произошло съ нимъ чудное перерожденіе». «Преподобнаго отца нашего Иоанна Игу-мена Синайской горы Пѣстица».

Мнѣ рѣдко приходилось читать столь кошмарную и мучительную книгу, какъ книга И. Ильина. «О сопротивлении злу силу». Книга эта способна внушить на-стоящее отвращеніе къ «доброму», она создаетъ атмосферу духовнаго удушья, ввергаетъ въ застѣнокъ моральной инквизиціи. Удушеніе добромъ было и у Л. Толстого, обратнымъ подобіемъ котораго является И. Ильинъ. И Л. Толстой могъ внушить отвращеніе къ добру. «Джентельменъ съ ретроградской и насыщенной физіономіей» долженъ неизбѣжно явиться изъ подполья Достоевскаго, чтобы опрокинуть инфернальный нормативизмъ и морализмъ И. Ильина и прекратить удушеніе, во имя добра совершающее. Никакая жизнь не можетъ цвѣсти въ этомъ царствѣ удушающаго, инквизиторскаго добра. Такого рода демоническое добро всегда есть моральное извращеніе. Напрасно И. Ильинъ думаетъ, что онъ достигъ той духовности, отрѣшен-

ности и очищенности отъ страстей, которые дают право говорить отъ лица абсолютнаго добра. Добро И. Ильина очень относительное, отяжелѣвшее, искаженное страстями нашей эпохи, приспособленное для цѣлей военно-походныхъ. И. Ильинъ пересталъ быть философомъ, написавшимъ въ болѣе мирныя времена прекрасную книгу о Гегельѣ. Онъ нынѣ отдалъ даръ свой для духовныхъ и моральныx наставлений организаціямъ контроль-развѣдки, охраннымъ отдѣленіямъ, департаменту полиціи, главному тюремному управлению, военно-полевымъ судамъ. Можетъ быть такія наставленія въ свое время и въ своемъ мѣстѣ нужны, но онъ призываютъ достоинство философа. «Чека» во имя Божье болѣе отвратительно, чѣмъ «чека» во имя діавола. Во имя діавола все дозволено, во имя Божье не все. Это причина того, что діаволь всегда имѣть въ нашемъ мірѣ большій успѣхъ. Пусть казнь, какъ трагический и жертвенный актъ, совершаемый въ жизни, имѣть свое оправданіе, но не можетъ имѣть оправданія патетическое философствованіе о казни, не можетъ быть оправдана любовь къ такого рода занятію. Духовный и нравственный сыскъ, разработанный въ цѣлую систему со всѣми пріемами утонченаго феноменологического метода, подозрительность и одержимость зломъ, которому нужно ежеминутно сопротивляться силой, свидѣтельствуютъ о духовно незддоровомъ состояніи, о религіозно непросвѣтленномъ отношеніи къ жизни. И особенно тяжелое производить впечатлѣніе, когда пишутъ о такихъ страшныхъ вещахъ, какъ убийства, мечи, казни и пр. въ стилѣ риторическомъ, съ ложной возвышенностью и ходульностью. Книга И. Ильина громко свидѣтельствуетъ о томъ, что авторъ не выдержалъ духовнаго испытанія нашей страшной эпохи, что онъ потерпѣлъ въ ней нравственное пораженіе. Книга эта есть болѣзненное порожденіе нашего времени. И. Ильинъ заразился ядомъ большевизма, который обладаетъ способностью дѣйствовать въ самыхъ разнообразныхъ, по видимости противоположныхъ формахъ, онъ принялъ внутрь себя кровавый кошмаръ, не нашелъ въ себѣ духовной силы ему противиться. Ядъ большевизма дѣйствуетъ или въ формѣ приспособленія къ большевикамъ или въ формѣ зараженія его духомъ во имя цѣлей противоположныхъ, зараженія насиличествомъ и злобностью. Въ сущности большевики вполнѣ могутъ принять книгу И. Ильина, которая построена формально и мало раскрываетъ содержаніе добра. Большевики сознаютъ себя носителями абсолютнаго добра и во имя его сопротивляются силой тому, что почитаютъ зломъ. Именно имъ свойственно рѣзкое раздѣленіе міра и человѣчества на два воинствующихъ лагеря, изъ которыхъ одинъ знаетъ абсолютную истину и дѣйствуетъ во имя абсолютнаго добра, другой же есть предметъ воздѣйствія силой, какъ находящійся во тьмѣ и злѣ. Эта непомѣрная духовная гордыня большевиковъ свойственна и И. Ильину. Онъ не просвѣтенъ тьмъ христіанскимъ сознаніемъ, что весь родъ человѣческій пораженъ первороднымъ грѣхомъ и потому не можетъ распадаться на расу добрыхъ, специально призванныхъ бороться со зломъ силой, и расу злыxъ, объектъ воздѣйствія добрыхъ.

Самъ И. Ильинъ какъ будто бы не замѣчаетъ своего изступленнаго отвлеченнаго морализма, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже критикуетъ такого рода морализмъ. Но это — недоразумѣніе. Онъ не менѣе моралистъ, чѣмъ Л. Толстой. Потому то онъ такъ и занятъ Толстымъ, что онъ подсознательно ощущаетъ его въ себѣ. Мы увидимъ, что онъ во многомъ повторяетъ основныя ошибки Толстого. Книга И. Ильина въ значительной своей части представляетъ критику Толстого и толстовства. И. Ильинъ говоритъ много несомнѣнно вѣрнаго о Толстомъ, но совершенно не новаго и давно уже сказаннаго Вл. Соловьевымъ и др. Въ частности авторъ этихъ строкъ много критиковалъ Толстого и пользовался аргументами, которые сейчасъ воспроизводить и И. Ильинъ. Но толстовство не играетъ никакой роли въ наши дни, оно не владѣеть душами современныхъ людей и не направляетъ ихъ жизни. Весь характеръ нашей эпохи вполнѣ антитолстовскій, и мало кто сомнѣвается сегодня въ оправданности сопротивленія злу силой и даже насилиемъ. Мы живемъ въ одну изъ самыхъ кровавыхъ эпохъ всемирной исторіи, въ эпоху объятую кровавымъ комшаромъ, когда всякий увѣренъ въ своемъ правѣ убивать своихъ идеиныхъ и политическихъ противниковъ и никто не рефлектируетъ надъ оправданностью дѣйствія мечомъ. Кровавая война, кровавая революція, кровавая мечта о контроль-революції пріучили къ крови и убийству. Убийство человѣка не представляется страшнымъ. Сейчасъ трудно людей заставить вспомнить не только о заповѣдяхъ новозавѣтныхъ, но и о заповѣдяхъ ветхозавѣтныхъ. И паѳосъ И. Ильина непонятенъ по своей несвоевременности. Непонятно, противъ кого возсталъ И. Ильинъ, если не считать кучки толстовцевъ, потерявшихъ всякое значеніе, да и никогда его не имѣвшихъ. И. Ильинъ какъ будто бы прежде всего борется противъ русской революціонной интеллигенціи. Но она вѣдь всегда признавала въ значительной своей части сопротивленіе злу силой, терроромъ, убийствомъ, вооруженными восстаніями и всегда думала, что этими средствами она утверждаетъ абсолютное добро и истребляетъ абсолютное зло. Только благодаря такому моральному сознанію русской революціонной интеллигенціи и сталъ возможенъ большевизмъ. «Чека» у насъ морально давно подготовлялась. Уже у Бѣлинскаго въ послѣдній его періодъ можно найти оправданіе «чекизма». Въ длинномъ пути, уготовлявшемъ большевизму, непротивленства у насъ не было никакого. Можно ли сопротивляться силой меча злу самого большевизма? Въ этомъ также мало кто сомнѣвается, какъ раньше мало кто сомнѣвался въ возможности сопротивленія силой меча самодержавію. Правые все время бредятъ военными дѣйствіями противъ большевизма и даже готовы принять мечъ картонный за мечъ побѣдный. Лѣвые также не сомнѣваются въ принципіальной допустимости сопротивляться силой большевизму. Споры идутъ лишь о цѣлесообразности тѣхъ или иныхъ методовъ борьбы. Если кто-нибудь, напр., отрицає бѣлое движеніе, которое для И. Ильина имѣетъ абсолютное значеніе, то не потому, что не допускаетъ дѣйствіе силой и мечемъ, а потому, что не вѣритъ въ реальность бѣлага движенія и цѣлесообразность

его и въ разжиганіи страстей этого движенія видѣть опасность укрѣпленія большевизма. Но можетъ быть небольшая группа религіозныхъ мыслителей, призывающихъ прежде всего къ духовному возрожденію Россіи и русскаго народа, отрицаеть въ принципѣ сопротивленіе злу силой? И этого нѣтъ. Я, наприм., никогда не былъ толстовцемъ и непротивленцемъ и не только не сомнѣваюсь въ принципіальной допустимости дѣйствовать силой и мечемъ, при соблюденіи цѣлесообразности и духовной гигіены, но и много писалъ въ защиту этого тезиса, хотя въ бѣлое движеніе не вѣрю по разнообразнымъ соображеніямъ. И. Ильинъ повидимому ломится въ открытую дверь и производить буйство безъ всякой надобности. Но цѣлью его является не только элементарное оправданіе принципіальной допустимости меча и сопротивленія силою, не повтореніе общихъ мѣстъ по этому поводу, а взвинчиваніе и укрѣпленіе той духовно-моральной атмосферы, которая нужна для немедленныхъ походовъ, для контрь-развѣдки, для военно-полевыхъ казней. Это есть разнузданіе извѣстнаго рода инстинктовъ, которыми и такъ одержимы русскіе люди въ эмиграціи, путемъ ихъ духовнаго, философскаго, моральнаго оправданія и возвеличиванія. И такъ всѣ жаждутъ казней, но нужно эту жажду сдѣлать возвышенной, духовной, исполненной любви и движимой долгомъ исполнить абсолютное добро. Вотъ это — задача болѣе сомнительная, чѣмъ задача доказать принципіальную допусимость меча и сопротивленія силой. Но И. Ильинъ не замѣчаетъ совершенной отвлеченности и формальности своего изслѣдованія. Его могутъ спросить, оправдывается ли съ его точки зрѣнія тираноубийство и цареубийство, которое оправдывалъ св. Єома Аквинація, оправдывается ли революціонное возстаніе, какъ сопротивленіе силой власти, ставшей орудіемъ зла и разлагающейся? Отвлеченно-формальный характеръ изслѣдованія И. Ильина не даетъ никакихъ основаній отрицать право на насильственную революцію, если она вызвана зломъ старого строя жизни. Между тѣмъ какъ книга И. Ильина хочетъ бороться противъ духа революціи, въ этомъ ея паѳосъ. Или И. Ильинъ думаетъ, что всякая власть, всякий государственный строй, установившійся и сложившійся, есть носитель абсолютнаго добра? Или думаетъ, что носителемъ абсолютнаго добра является только монархія? Но это послѣднее утвержденіе, которое и есть повидимому его утвержденіе, ни откуда не вытекаетъ. Нѣтъ никакой очевидности въ томъ, что добро И. Ильина есть подлинное и абсолютное добро, призванное силою бороться со зломъ. Я почти не встрѣчалъ людей, особенно среди людей религіозныхъ, у которыхъ такого рода очевидность возникла бы при чтеніи его книги. Согласно его построенію ему остается только силой принудить насъ къ признанію его добра. Мысленіе И. Ильина глубоко антиисторично, онъ не видѣть исторического процесса, не проникаетъ въ его смыслъ. Динамика исторіи не дана его сознанію. Онъ не понимаетъ исторического кризиса нашей эпохи, не предчувствуетъ нарожденія новой міровой эпохи. Онъ пишетъ моралистическую книгу такъ, какъ ее можно было бы написать во всѣ эпохи, хотя пассивно она за-

ражена кровавымъ ядомъ современности. Эта книга абсолютно статическая по своей конструкції, но она — характерное порожденіе современности съ ея болѣзнями.

Наиболѣе непріятно и тягостно въ книгѣ И. Ильина — злоупотребленіе христіанствомъ, православiemъ, евангеліемъ. Оправданіе смертной казни евангельскими текстами производить впечатлѣніе кощунства. Въ міросозерцаніи И. Ильина нѣть ничего не только православнаго, но и вообще христіанскаго. Православіе явно взято на прокатъ для цѣлей не религіозныхъ, какъ это часто дѣлается въ наши дни. Цитаты изъ священнаго писанія, изъ учителей Церкви и изъ правилъ св. Апостоловъ и св. Соборовъ приклеены механически и не доказываютъ наличности у И. Ильина органическаго православнаго міровоззрѣнія. Православіе И. Ильина шито белыми нитками и легко можетъ быть обнаружено за этимъ внѣшнимъ православіемъ выученникъ нѣмецкаго идеализма, фихтеанецъ и гегеліанецъ крайняго праваго крыла. Интересно отмѣтить, что и правые и лѣвые гегеліанцы обыкновенно склонны къ оправданію насилия и къ отрицанію человѣка. Марксъ вѣдь вышелъ изъ лѣваго гегеліанства. Неудачное употребленіе и злоупотребленіе евангельскими текстами обнаруживается уже въ эпиграфѣ книги «О сопротивленіи злу силу». И. Ильинъ, повидимому, болѣе всего запомнилъ въ Евангеліи текстъ объ изгнаніи торговцевъ изъ храма. Приводя этотъ евангельскій текстъ, И. Ильинъ, конечно, подъ торговцами въ храмѣ, которыхъ нужно изгнать бичемъ, имѣеть виду большевиковъ и вообще революціонеровъ. Но именно къ большевикамъ никакъ не можетъ быть отнесено это мѣсто. Большевики не торгаютъ въ храмѣ и не находятся въ храмѣ, такъ что ихъ и изгонять оттуда нѣть надобности и нѣть возможности. Большевики извѣнѣ разрушаютъ храмъ. Это совсѣмъ иная ситуация. Торговцами же въ храмѣ дѣйствительно часто являются люди праваго лагеря, нынѣшніе единомышленники И. Ильина, образующіе церковь въ средство для осуществленія своихъ не религіозныхъ цѣлей. И многихъ изъ нихъ дѣйствительно слѣдовало бы изгнать изъ храма бичемъ. Вся настроенность книги И. Ильина не христіанская и антихристіанская. Она проникнута чувствомъ фарисейской самоправедности. На это фарисейство обреченъ всякий, почитающій себя носителемъ абсолютнаго добра и отъ лица этого абсолютнаго добра осуждающій и карающій другихъ. У такихъ носителей абсолютнаго добра легко создается ложная поза героизма и непримирамой воинственности. Но христіанская вѣра учить насъ, чтобы мы непримирамо относились главнымъ образомъ къ собственному грѣху и собственнымъ страстямъ, учить максимализму въ отношеніи къ себѣ, а не къ другимъ. Ильинъ же, не отрица, конечно, въ принципѣ борьбы съ собственными грѣхами, все же прежде всего и болѣе всего предлагаетъ намъ заняться непримирамой и кровавой борьбой съ чужими грѣхами. Онъ хочетъ укрѣпить самомнѣніе и гордыню у мнящихъ себя носителями добра и духа. Слишкомъ видно, какъ И. Ильинъ старается въ своей книгѣ понятіе очевидности, которое онъ кладетъ въ основаніе своего философствованія, развивая дальнѣе иде-

ализмъ Фихте и Гегеля, сблизить и отождествить съ христіанскимъ понятіемъ благодати. Вотъ эта фихто-гегеліанская, философски-идеалистическая очевидность и является у него источникомъ самомнѣнія и гордыни. Для него стало очевиднымъ, что онъ носитель абсолютного добра и духа, — вотъ онъ и пошелъ сажать въ тюрьмы и казнить отъ лица этой очевидности. Но христіанская вѣра предлагаетъ намъ быть болѣе осторожными съ такого рода очевидностью и потому менѣе осуждать ближняго.

Совершенно не христіанскими и антихристіанскими являются взгляды И. Ильина на государство, на человѣка и на свободу. Взгляды эти порождены ложной философіей идеалистического моноизма. И. Ильину совершенно чуждо христіанское разграничение двухъ порядковъ бытія и двухъ міровъ, міра духовнаго и міра природнаго, міра иного и «міра сего», порядка благодати и порядка природы, царства Божія и царства кесаря. Для него «міръ сей», природный міръ есть только арена осуществленія абсолютного духа. Таковъ духъ Фихте, духъ Гегеля. Отсюда вытекаетъ и въ корнѣ не христіанскій взглядъ на государство. И. Ильинъ въ сущности смышиваетъ государство съ церковью и приписываетъ государству цѣли, которые могутъ быть осуществлены лишь Церковью. Для него государство имѣть абсолютное значеніе, является воплощеніемъ на землѣ абсолютного духа. Въ этомъ онъ вѣрный ученикъ Гегеля. Гегель не вѣрилъ въ Церковь и подмѣнялъ ее государствомъ. Государство брало у него на себя всѣ функции Церкви. Таковъ былъ результатъ крайнихъ формъ протестантизма. И не случайно въ современной Германіи крайнее правое, монархически-националистическое теченіе связано съ лютеранствомъ, въ которомъ религіозная енергія въ значительной степени замѣнилась енергіей национально-государственной. Взглядъ И. Ильина, какъ и взглядъ Гегеля, на государство есть языческая реакція, возвратъ къ языческой абсолютизаціи и языческому обоготовленію государства. Однимъ изъ величайшихъ дѣланій, совершенныхъ христіанствомъ въ исторіи, было ограниченіе абсолютности государства, преодолѣніе имперіалистической метафизики, противопоставленіе безконечной природы человѣческого духа абсолютнымъ притязаніемъ земного государства, земного царства. Душа человѣческая стоить больше, чѣмъ всѣ царства міра. Въ Евангеліи самъ Христосъ устанавливаетъ принципіальное различеніе Царства Божія и царства кесаря и отводитъ царству кесаря подчиненную и ограниченную сферу. Къ этимъ мотивамъ въ христіанствѣ И. Ильинъ особенно глухъ. Христіанская вѣра скорѣе дуалистична, чѣмъ монистична въ своемъ пониманіи отношеній между царствомъ Божіимъ и царствомъ кесаря, между Церковью и государствомъ. Государство есть подчиненное, ограниченное и служебное средство въ дѣлѣ осуществленія Царства Божія. Государство не есть носитель абсолютного добра, абсолютного духа и оно можетъ стать враждебнымъ абсолютному доброму, абсолютному духу. Противъ зла земного града воевали древніе пророки, Бл. Августинъ. Истина ограничи-

вающая абсолютность государства запечатлена кровью христіанскихъ мучениковъ. Вся же книга И. Ильина исполнена вѣры въ то, что государство, 'какъ носитель абсолютного добра и духа, должно бороться со зломъ и можетъ побѣдить зло. Это есть не христіанскій, а гегеліанско-монистический взглядъ. Государство должно и можетъ ограничивать проявленіе зла въ мірѣ, пресѣкать извѣстнаго рода обнаруженія злой воли. Но государство по природѣ своей совершенно безсильно побѣждать зло и такого рода задачи не имѣетъ. Государство не есть носитель абсолютного духа и абсолютного добра, оно относительно по своей природѣ. Бороться съ внутреннимъ источникомъ зла и побѣждать его можетъ лишь Церковь и лишь Церковь имѣеть это призваніе. Но въ книгѣ И. Ильина государство и Церковь совершенно смѣшиваются и отождествляются. Непонятно даже, зачѣмъ нужна Церковь, если государство, какъ носитель абсолютного духа и добра, призвано къ выполненію церковной функціи борьбы со зломъ. Государство по природѣ своей не можетъ не прибѣгать къ силѣ и принужденію для ограниченія и пресѣченія проявленій злой воли. Но эти методы и средства совершенно не могутъ быть перенесены на порядокъ Церкви, которая и борется реально со зломъ. И. Ильинъ предъявляетъ государству тѣ же требованія, что и Л. Толстой, съ которымъ его роднитъ монистическое міросозерцаніе. Л. Толстой совершенно отвергаетъ государство на томъ основаніи, что государство не можетъ побѣждать зло. Ильинъ же обогащаетъ государство на томъ основаніи, что оно можетъ побѣждать зло. И тотъ и другой не хотеть признать относительного и подчиненного значенія государства, совсѣмъ не связанного съ побѣдой надъ зломъ. Въ смѣшеніи государства съ Церковью, въ абсолютизаціи относительного — основная ошибка И. Ильина. Поэтому онъ выдѣляетъ привелигированную группу, выражющую государственную власть, которая представляется ему носителемъ абсолютного добра и духа и отъ лица абсолютного добра и духа призванную истреблять зло въ мірѣ. Человѣческое общество, безспорно, не можетъ существовать безъ государственной власти, которая будетъ силой ограничивать и пресѣкать проявленія злой воли. Но этой неизбѣжной въ грѣховномъ мірѣ функціи не слѣдуетъ придавать церковнаго значенія. Полицейскій — полезная и нужная въ своемъ мѣстѣ фигура, но ее не слѣдуетъ слишкомъ тѣсно связывать съ абсолютнымъ духомъ. Кесарю нужно возвращать кесарево, а не Божье. Весь же паѳосъ И. Ильина въ томъ, что онъ кесарю возвращаетъ Божье. Съ точки зрѣнія христіанской вѣры существуетъ лишь два начала, которые могутъ побѣдить зло въ его корнѣ, это — начало свободы и начало благодати. Спасеніе отъ зла есть дѣло взаимодѣйствія свободы и благодати. Принужденіе же и насилие можетъ ограничивать проявленіе зла, но не можетъ бороться съ нимъ. Какъ и всѣ инквизиторы, И. Ильинъ вѣрить въ принудительное и насильственное спасеніе и освобожденіе человѣка. Онъ придается принужденію, идущему отъ государства, благодатный характеръ, — оно превращается въ непосредственное проявленіе любви и духа, какъ бы дѣйствіе самого

Бога черезъ людей. Всѣ реакціонные и революціонные инквизиторы, начиная съ Торквемадо и до Робеспьера и Дзержинскаго, почитали себя носителями абсолютнаго добра, а нерѣдко и любви. Они убивали всегда во имя добра и любви. Это — самые опасные люди. Духъ этихъ людей геніально изобличилъ Достоевскій. И. Ильинъ хочетъ дать нынѣ философское обоснованіе этому опасному духовному типу. Но ложь заключается въ самомъ предположеніи, что добро *во что бы то ни стало*, хотя бы величайшими насилиями и кровопролитіями, должно быть утверждено въ мірѣ. Въ дѣйствительности и христіанская вѣра и всякая здоровая этика должны признать не только свободу добра, но и нѣкоторую свободу зла. Свобода зла должна быть вѣнчне ограничена въ своихъ проявленіяхъ, съ свободой зла борется духовно благодатная сила Христова, но эту свободу зла нужно признать во имя свободы добра.\*). Отрицаніе свободы зла дѣлаетъ добро принудительнымъ. Абсолютный кошмаръ коммунизма въ томъ и заключается, что онъ хочетъ принудительной организація добра, хочетъ принудить къ добродѣтели и не допускаетъ никакой свободы зла. Но Богъ допустилъ свободу зла и этимъ опредѣлился весь міровой процессъ. Богъ могъ бы мгновенно прекратить зло въ мірѣ, но Онъ дорожить свободой добра, Онъ положилъ въ этомъ смыслѣ міра. Люди мало задумываются надъ этой безконечной терпимостью Божіей къ злу и злымъ. Эта терпимость есть лишь обратная сторона Божіей любви къ свободѣ. Но въ качествѣ идеалистического мониста И. Ильинъ послѣдовательно отрицаєтъ свободу человѣка, свободу человѣческаго духа. Онъ также отрицаєтъ свободу, какъ отрицали ее Фихте и Гегель, для которыхъ существовала свобода абсолютнаго духа, свобода Божества, но не существовала свобода человѣка. Этотъ типъ міросозерцанія,— совсѣмъ не христіанскій, склоненъ отождествлять свободу съ добромъ, съ истиной. Поэтому принужденіе къ добру представляется истиннымъ торжествомъ свободы. И. Ильинъ понимаетъ свободу исключительно нормативно,—свобода для него есть принудительная организація добра въ мірѣ черезъ государство. Этимъ отрицаются онтологической смыслъ свободы, которая не только въ концѣ, но и въ началѣ. Есть не только свобода, полученная отъ добра, но и свобода въ принятіи и осуществленіи добра. Грѣховному природному человѣку всегда было трудно вмѣстить небесную истину о свободѣ. И христіанскій міръ вѣчно соблазнялся о свободѣ и срывался на путь принудительного осуществленія добра. Но въ христіанствѣ открывается истина о свободѣ совсѣмъ иная, чѣмъ та, которая раскрывается Фихте и Гегелю, а затѣмъ и И. Ильину. Въ чемъ же религіозно-метафизические корни отрицанія свободы человѣческаго духа у И. Ильина?

Религіозно-метафизические корни всѣхъ заблужденій И. Ильина скрыты въ его монизмѣ или, если перевести на языкъ ересей первыхъ вѣковъ христіанства, въ

---

\*.) На признаніи свободы зла построена вся философія права и нравственная философія Б. Чичерина, котораго, повидимому, очень почитаетъ И. Ильинъ.

его моноеизитствъ и моноеелитствъ. Фихте и Гегель, которые являются учителями И. Ильина, представляютъ въ своей философии модернизированную форму моноеизитской ереси. Моноеизитствомъ я называю тутъ не только христологическую ересь въ узкомъ смыслѣ слова, т. е. ученіе, отрицающее двѣ природы въ Христвѣ, но и всякую тенденцію къ отрицанію самостоятельности человѣческой природы въ ея отличіи отъ природы Божественной, къ отрицанію свободы человѣка не только въ отношеніи къ миру и другимъ людямъ, но и въ отношеніи къ Богу. Моноеизитство есть непониманіе и отрицаніе тайны богочеловѣчества, центральной тайны христіанства, тайны соединенія двухъ природъ въ одной личности при сохраненіи самостоятельности двухъ природъ. Германскій идеализмъ въ наиболѣе характерныхъ своихъ выраженіяхъ не принимаетъ тайны богочеловѣчества, тайны двухъ природъ, онъ склоняется къ монизму, къ отрицанію самостоятельности человѣческой природы. Этотъ идеализмъ считаетъ человѣческую природу и человѣческую свободу лишь проявленіемъ божественной природы и божественной свободы. Все построение И. Ильина есть моноеизитское отрицаніе человѣка. Нѣть ни единаго звука у И. Ильина, который обнаруживалъ бы, что ему вѣдома тайна богочеловѣчества и что изъ нея выводить онъ свою мораль, свои жизненные оценки. Паѳосъ И. Ильина есть паѳосъ отвлеченного добра, отвлеченной идеи, отвлеченного духа, въ которыхъ окончательно исчезаетъ конкретная человѣческая душа, живое человѣческое лицо. Но христіанство не есть идеализмъ, христіанство есть реализмъ. Христіанство вѣрить въ метафизическую реальность существъ, конкретныхъ личностей. Христіанство метафизически насквозь персоналистично. Антихристіанство И. Ильина прежде всего въ томъ, что онъ вѣрить исключительно въ отвлеченное добро и отвлеченный духъ. Никакого отвлеченного добра христіанство не знаетъ и никогда ему человѣка не подчиняетъ. Въ основаніи христіанской религіи стоитъ существо, а не добро. Единственное добро есть самъ Христосъ, Его Личность. «Я есмь путь, истина и жизнь». Суббота для человѣка, а не человѣкъ для Субботы. Человѣкъ выше Субботы. Существо выше отвлеченного добра и закона. Въ этомъ — своеобразіи христіанской морали, абсолютное отличие ея отъ морали Канта, Фихте, Л. Толстого, И. Ильина и всѣхъ моралистовъ міра. Для христіанства имѣть абсолютное значеніе человѣческая душа, человѣческая личность, ея неповторимая индивидуальная судьба, а не только отвлеченное добро въ человѣкѣ, не только абсолютный духъ въ человѣкѣ. Для И. Ильина самъ человѣкъ не имѣть никакого значенія, имѣть значеніе лишь совершенство въ человѣкѣ, лишь добро въ немъ. Это метафизическое отрицаніе человѣка порождаетъ у И. Ильина совершенно не христіанское ученіе о любви. Любовь для него не есть любовь къ конкретному существу, къ живому человѣку, къ личности съ неповторимымъ именемъ, а любовь къ добру, къ совершенству, къ отвлеченному духовному началу въ человѣкѣ. Поэтому ему очень легко признать проявленіемъ любви какое угодно истязаніе живого конкретнаго человѣка, поэтому

во имя осуществленія добра онъ признаетъ допустимыми средства, совершающія насилие надъ человѣкомъ и истребляющія его. Той же морали держались у насъ революціонеры, которые никогда не могли любить «ближняго» и готовы были истребить его во имя соціализма, блага человѣчества, справедливости и пр. Въ сущности И. Ильинъ хотѣлъ бы, чтобы человѣкъ пересталъ существовать и осталось одно чистое совершенство и добро, одинъ абсолютный духъ. И. Ильинъ не любить человѣка и отрицаєтъ любовь къ человѣку. Подъ любовью къ человѣку онъ понимаетъ принудительное осуществленіе въ человѣкѣ совершенства и добра. Не знаю, любить ли онъ и Бога, боюсь, что онъ любить не Бога, который есть Существо, Личность, а любить лишь отвлеченное совершенство, добро, отвлеченный духъ. Все построеніе И. Ильина обнаруживаетъ неспособность любить личность. Но любовь всегда есть утвержденіе лика любимаго, утвержденіе его въ Богѣ и въ вѣчности, утвержденіе его несмотря на нечистоту, грѣховность, замутненность этого лика. *Нужно любить не только Бога въ человѣкѣ, но и человѣка въ Богѣ.* Всеобъемлющая любовь должна была бы увидать въ Богѣ и ликъ самаго послѣдняго изъ людей, самого падшаго, самаго грѣшнаго. Это и есть христіанская любовь, къ которой мы такъ мало способны. Полюбите насть черненѣкими, а бѣленѣкими всякой полюбить. Легче всего любить отвлеченное совершенство и добро. Это ничего не стоитъ, не требуетъ никакого подвига. Любовь къ ближнему, къ которой призывалъ Христосъ, не есть любовь къ отвлеченному совершенству и добру, но къ единичному человѣку съ индивидуально неповторимымъ именемъ. И. Ильинъ не хочетъ любить «ближняго», онъ любить самаго «далніяго», любить абсолютное добро, носителемъ котораго почитаетъ себя. Онъ исповѣдуется законническую, фарисейскую, буржуазную мораль и во имя ея хочетъ истязать людей. Отрицаніе человѣка, нелюбовь къ человѣку есть его великий грѣхъ, измѣна христіанству, религіи Богочеловѣчества. Онъ не обнаруживаетъ пониманія благодати въ христіанствѣ, онъ весь въ законѣ, Онъ не понимаетъ различія между зломъ и грѣхомъ, не знаетъ, что зло есть послѣдствіе грѣха. Поэтому онъ повсюду видитъ злодѣевъ, въ то время какъ христіанинъ прежде всего долженъ повсюду видѣть грѣшниковъ и прежде всего въ себѣ самомъ. Христіанство не знаетъ статическихъ типовъ злодѣевъ и добродѣтельныхъ. Разбойникъ на крестѣ мгновенно обратился ко Христу. Добродѣтельный же можетъ низко пасть. Самый замѣчательный изъ русскихъ старцевъ, съ которыми я много бесѣдовалъ за нѣсколько дней до моего принудительного выѣзда изъ Россіи, говорилъ мнѣ, что онъ придаетъ главное, центральное значенію для спасенія Россіи покаянію коммунистовъ и красноармейцевъ, обращенію ихъ ко Христу. И многие изъ нихъ приходили къ нему и каялись въ своихъ грѣхахъ, по цѣлымъ ночамъ простоявали, ожидая своей очереди. Вотъ это для И. Ильина должно быть совершенно чуждо. Религіозная побѣда надъ зломъ является для него не покаяніемъ и обращеніемъ грѣшника, а принужденіемъ его къ добру и казнью его. Церковь безконечно дорожитъ индивидуальной человѣче-

ской душой и ея вѣчной судьбой. Ильинъ же отрицаетъ бытійственность человѣка, человѣкъ для него есть орудіе добра, вѣчно для него добро, а не человѣкъ. Онъ не преодолѣлъ нормативизма нѣмецкой идеалистической философіи. Онъ дорожить не человѣкомъ, а государственной, правовой, моральной нормой. Это и значитъ, что онъ не вмѣстилъ тайны богочеловѣчества, ибо она невмѣстима для рационалистического сознанія. И напрасно И. Ильинъ прикрываетъ свое фихтеанство-гегеліанство ссылками на тексты священнаго писанія и отцовъ церкви. Ссылки на тексты священнаго писанія ничего еще не доказываютъ, ихъ любилъ дѣлать даже г. Стекловъ въ передовицахъ «Извѣстій».

Безблагодатное законничество И. Ильина сказывается въ томъ, что онъ не столько хочетъ творить добро, сколько истреблять зло. По этому узнается законникъ. Книга его — самая безблагодатная изъ книгъ, въ ней нѣть ни одного благодатнаго Божьяго луча. Тонкія различія, которыя онъ устанавливаетъ между насилиемъ и понужденіемъ, есть казуистика и софистика законника. Отвратительнѣе всего въ книгѣ И. Ильина его патетической гимнъ смертной казни. Оправданіе меча не есть еще оправданіе смертной казни. И. Ильинъ не презираетъ даже тѣмъ, чтобы ссыльаться на Евангеліе въ оправданіе смертной казни. «Христосъ предвидѣлъ и указалъ такія злодѣйства («снѣженіе малыхъ»), которыя по Его сужденію дѣлаютъ смертную казнь лучшимъ исходомъ для злодѣя» (стр. 132). Тутъ И. Ильинъ ссылается на слѣдующее мѣсто изъ Евангелія: «Кто соблазнитъ одного изъ малыхъ сихъ, вѣрующихъ въ Меня, тому лучше было бы, если бы повѣсили ему мельничій жерновъ на шею и потопили его въ глубинѣ морской» (Матеєвъ, гл. 18;6) Евангеліе говорить сильнымъ, образно-символическимъ языкомъ. Слишкомъ ясно, что Иисусъ Христосъ говорить тутъ: соблазненіе малыхъ сихъ есть такой великій грѣхъ, что для такого человѣка лучше было бы не родиться, лучше было бы ему умереть до совершенія этого грѣха. Тутъ образно опредѣляется размѣръ грѣха. Только больное воображеніе можетъ увидать въ этомъ мѣтсѣ призывъ къ смертной казни. Христосъ самъ былъ казненъ смертью тѣми, для которыхъ «очевидна» была соблазнительность его проповѣди, но Онъ не призывалъ казнить. Чудовищно предположить, что Сынъ Божій, Спаситель и Искупитель міра, занимался вопросами уголовной юстиціи и вырабатывалъ систему наказаній. Это и есть неспособность разграничить Царство Божье и царство кесаря, которая повсюду чувствуется у И. Ильина. И. Ильину мало, чтобы смертная казнь совершалась, ему непремѣнно нужно, чтобы она была признана актомъ любви. Вотъ центральное мѣсто его книги: «*Отрицающая любовь* постепенно какъ бы преобразуется въ *отрицательную любовь* и находитъ свое завершеніе въ земномъ устраненіи отрицаемаго злодѣя... Духовная любовь проходить черезъ цѣлый рядъ классическихъ состояній, духовно необходимыхъ, предметно обоснованныхъ и религіозно вѣрныхъ. Эти состоянія выражаютъ собою постепенное отъединеніе и удаленіе того, кто любить, отъ того, кто утрачиваетъ право на полноту любви; они начиная-

ются съ возможно полной любви къ человѣку и кончаются молитвою за казненаго злодѣя. Таково въ постепенной наростиющей послѣдовательности: неодобрение, несочувствіе, огорченіе, выговоръ, осужденіе, отказъ въ содѣйствіи, протестъ, обличеніе, требованіе, настойчивость, психическое понужденіе, причиненіе психическихъ страданій, строгость, суровость, негодованіе, гнѣвъ, разрывъ въ общеніи, бойкотъ, физическое понужденіе, отвращеніе, неуваженіе, невозможность войти въ положеніе, пресъченіе, безжалостность, казнь» (стр. 139 — 40). Мнѣ рѣдко приходилось читать строки болѣе отвратительныя. Палаць, совершающій казнь, находится въ лучшемъ духовномъ и моральномъ состояніи, чѣмъ философъ, упомянутый описаніями этихъ «классическихъ состояній» любви, ведущихъ къ казни. И. Ильинъ измѣняетъ лучшимъ традиціямъ не только русской національно-религіозной мысли, но и русской государственности. Отъ А. С. Хомякова до Вл. Соловьева лучшіе наши мыслители отрицали смертную казнь и ее отрицало русское уголовное законодательство. Этимъ мы могли гордиться передъ народами Запада, которые по инстинкту и по принципу болѣе склонны къ смертной казни. Въ своемъ посланіи къ Сербамъ Хомяковъ писалъ: «не казните преступника смертью. Онъ уже не можетъ защищаться, а мужественному народу стыдно убивать беззащитнаго, христіанину же грѣшно лишать человѣка возможности покаяться. Издавна у насъ на землѣ Русской смертная казнь была отмѣнена, и теперь она намъ всѣмъ противна и въ общемъ ходѣ уголовнаго суда не допускается. Такое милосердіе есть слава Православнаго племени Славянскаго. Отъ Татаръ до ученыхъ Нѣмцевъ появилась у насъ жестокость въ наказаніяхъ, но скоро исчезнутъ и послѣднія слѣды ея». («Соч: Хомякова», т. 1, стр. 402). Признавали смертную казнь въ формѣ террора именно ненавистные И. Ильину русскіе революціонеры, для которыхъ она была способомъ истребленія зла и нарожденія добра. Смертная казнь стала основой русской юстиціи послѣ воцаренія коммунистовъ. Неизбѣжность убийства на войнѣ, которой никто не отрицаєтъ, не есть смертная казнь.

И кто можетъ взять на себя рѣшимость казнить отъ лица абсолютнаго добра и духа? Судъ Божій неизвѣстенъ людямъ, и судъ этотъ можетъ оказаться очень непохожимъ на нашъ. И. Ильинъ думаетъ, что онъ можетъ вмѣсто меня и вмѣсто всякаго другого человѣка совершить автономный для него актъ утвержденія добра силой и истребленія зла силой. Вотъ какъ описываетъ И. Ильинъ свое высокое самосознаніе, представляющее ему автономію и отрицающее ее у другихъ: «Когда нравственно-благородная душа ищетъ въ своей любви — религіозно-вѣрнаго, волевого отвѣта на буйный напоръ извнѣ идущаго зла, то люди робкіе, неискренніе, безразличные, безрелигіозные, настроенные нигилистически и редятівистически, безвольные, сантиментальные, мѣра непріемлющіе, зла невидящіе — могутъ только мѣшать этому исканію, путая, искажая и уводя его на ложные пути» (стр. 110). И еще сильнѣе: «Настоящее достижениe человѣка начинается тогда, когда страсть его

прилѣпляется къ божественному предмету, или иначе , когда лучъ Совершенного пронизываетъ душу человѣка до самаго дна его страстнаго чувствища. Тогда человѣческая страсть начинаетъ изъ глубины сіять пронизавшими ее божественными лучами, и самъ человѣкъ становится частицею божественного огня» (стр. 123). Все несчастье въ томъ, что И. Ильинъ слишкомъ сознаетъ себя «частицею божественного огня». Это есть обнаруженіе неслыханной духовной гордыни. И. Ильинъ, конечно, отвѣтить намъ, что онъ говорить и дѣйствуетъ не отъ себя, а отъ «живого органа общей священной цѣли, органа добра, органа святыни; и потому совершаетъ все свое служеніе отъ ея лица и отъ ея имени» (стр. 154). Но духовная гордыня и заключается въ этомъ сознаніи, что ты дѣйствуешь отъ лица самого абсолютнаго добра Смиреннѣй было бы, если бы И. Ильинъ дѣйствовалъ отъ своего человѣческаго лица. Гдѣ же органъ абсолютнаго добра, если не въ Церкви? Но Церковь не занимается карательными экспедиціями и не практикуетъ смертной казни, не обладая даже для этого соотвѣтствующими орудіями. Для И. Ильина очевидно органомъ добра является государственная власть. Но нынѣ онъ принужденъ конструировать государственную власть на основаніи собственной автономіи за отсутствіемъ какой-либо русской государственной власти кромѣ совѣтской. Ссылки на инквизицію для положительныхъ или для отрицательныхъ цѣлей стали банальны. Но слѣдуетъ все-таки помнить, что инквизиція была продуктомъ варварской юстиціи своего времени, раздѣляла пріемы своей жестокой эпохи, вѣру въ пытку и пр. И въ инквизиції виновна не католическая церковь въ ея существѣ, а человѣчество того времени, ошибки его нравственнаго сознанія, его нравы, его общій уровень. И. Ильинъ хочетъ возстановить инквизиціонную юстицію въ очень поздній часъ исторіи, часъ кровавый въ своей непосредственной борьбѣ, но не приемлющій уже прежнихъ формъ морально-правового сознанія. Казнь въ нашу эпоху можетъ быть лишь непосредственнымъ проявленіемъ борьбы стихійныхъ силъ, а не формой юстиціи. Это есть вопросъ печального факта, а не права и оправданія.

И Ильинъ — не русскій мыслитель, чуждый лучшимъ традиціямъ нашей національной мысли, чужой человѣкъ, иностранецъ, нѣмецъ. Фихте духовно непереводимъ на русскій языкъ. И. Ильинъ — націоналистъ въ нормативномъ смыслѣ, но онъ не націоналенъ въ онтологическомъ смыслѣ слова. Национализмъ его вполнѣ интернационалистической. Книга И. Ильина свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ принадлежитъ отмирающей эпохѣ «новой исторіи» съ ея политицизмомъ, съ ея культомъ государства, съ ея націонализмомъ, съ ея отвлеченностю философіей и отвлеченностю моралю, съ ея оторванностью отъ живого Бога. Онъ не имѣеть будущаго, онъ живеть въ абстрактной, вѣжизненной мысли и абстрактномъ, вѣжизненномъ морализмѣ. Онъ не способенъ къ отрѣщенности, не можетъ мыслить спокойно, легко теряетъ равновѣсие. И. Ильинъ обреченъ быть философомъ и моралистомъ тѣхъ слоевъ русскаго общества, которые отодвинуты въ прошлое и принуждены злобст-

вовать, если въ нихъ не совершится духовнаго переворота и возрожденія, къ которому призваны всѣ люди безъ исключенія. Въ книгѣ И. Ильина не чувствуется рыцарскаго духа, мечъ его не есть мечъ крестоносца. Крестъ ему нуженъ лишь для оправданія меча. И. Ильинъ самъ соблазняетъ «малыхъ сихъ», онъ можетъ отвратить отъ христіанства тѣхъ, которые готовы были къ нему прійти. И если бы я склоненъ былъ толковать евангельскіе тексты такъ, какъ толкуетъ самъ И. Ильинъ, то въ принципѣ жизнь его была бы подвергнута опасности. Вопросъ совсѣмъ не въ томъ, оправданъ ли мечъ и дѣйствіе силой, а въ томъ, что есть добро и что зло въ эпоху мірового кризиса, эпоху конца стараго міра «новой исторіи» и рожденія новыхъ міровъ. Споръ съ И. Ильинымъ совсѣмъ не формальный — это есть споръ о самомъ содержаніи добра, объ осуществленіи въ жизни Христовой правды Любовь къ человѣку, милосердіе и есть само добро, невѣдомое отвлеченному идеализму И. Ильина. Человѣкъ есть Божья идея, Божій замыселъ, и отрицаніе человѣка есть бого-противленіе.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

# ОБЪ УМНОЙ ИЛИ ВНУТРЕННЕЙ МОЛИТВѢ.

(изъ отцовъ Церкви).

СВ. ВАСИЛІЙ ВЕЛИКІЙ: «Выну хвала Его во устѣхъ моихъ». Думается, невозможно то, что говорить пророкъ. Какимъ образомъ хваленіе Божіе можетъ быть всегда во устахъ человѣческихъ? Когда человѣкъ ведеть обычную житейскую бесѣду, онъ не имѣть во устахъ хвалу Божію; когда спить, молчить, конечно; когда єсть и пить, какъ уста его совершаютъ хвалу? На это отвѣчаемъ, что есть умныя уста внутреннѣйшаго человѣка, посредствомъ которыхъ человѣкъ, питаясь, становится причастникомъ жизненнаго Слова Божія, которое есть хлѣбъ, сущдій съ небесъ. Объ этихъ устахъ говорить пророкъ: Уста моя отверзохъ и привлекохъ Духъ; эти уста и Господь призываєтъ насъ имѣть отверзтыми ко пріятію пищи истинной: разшири, говоритъ Онъ, уста твоя, и исполню я. Можетъ однажды начертанная и запечатлѣнная въ разумѣ души мысль о Богѣ именоваться хвалою, отъ Бога всегда пребывающею въ душѣ; можетъ, и по Апостольскому Слову, старательный все творить во Славу Божію. Ибо всякое дѣланіе, и всякое слово, и всякое дѣйствіе умное имѣть силу хваленія. Праведникъ — єсть ли онъ, или пить, или иное что дѣлаетъ, все во славу Божію дѣлаетъ; у него даже и спящаго «сердце бдить».

СВ. ГРИГОРІЙ БОГОСЛОВЪ: Всегда дѣлай умъ храмомъ Богу, чтобы имѣть внутри своего сердца невещественное пребываніе Царю.

СВ. ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЬ: Болѣзнуешь ли душею? Не можешь и не волить, ибо весьма болѣзнующему свойственно такъ молиться и такъ просить, какъ я сказалъ. Ибо и Моисей, болѣзнуя, такъ молился и болѣзнь его была услышана, почему и сказалъ ему Богъ: Что волієши ко мнѣ? (Исх. 14-15) И Анна, опять же хотя и голоса ея не было слышно, всего достигла, чего хотѣла: такъ какъ сердце ея воліяло. И Авель, не молча ли и даже не по кончинѣ ли своей молится? И кровь его издавала

гласъ, свѣтлѣйшій трубы. Стени такъ же, какъ Св. Моисей, не возбраняю. Раздери, какъ повелѣлъ пророкъ, сердце твоє, а не ризы; изъ глубины призови Бога. Изъ глубины, сказалъ онъ, возввахъ къ Тебѣ, Господи. Отъ низу, отъ сердца возвыси голосъ; спѣтай таинствомъ твою молитву. Ты не людямъ молишися, но Богу, вездѣ сущему и слышащему прежде, нежели ты скажешь, и знающему прежде, нежели ты подумаешь: если такъ молишися, великую получишь награду. Ибо отецъ твой, сказано, видя въ тайнѣ, воздастъ тебѣ явно. Онъ, будучи невидимъ, хочетъ, чтобы и молитва твоя была такова же.

**ПРЕП. МАКАРІЙ ВЕЛИКІЙ:** Христіанинъ долженъ всегда имѣть память о Богѣ, ибо написано: Возлюби Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего, чтобы онъ не только тогда, когда входить въ молитвенный домъ, любилъ Господа, но и тогда, когда ходить, бесѣдуя, єсть, и пить, имѣть память о Богѣ и любовь и желаніе, ибо сказано: идѣ же есть сокровище ваше, ту будетъ и сердце ваше.

**ПРЕП. СИМЕОНЪ НОВЫЙ БОГОСЛОВЪ:** Святые отцы наши, слыша Слово Господа, яко отъ сердца исходить помышленія злая, убийства, прелюбодѣянія, любодѣянія, татьбы, лжесвидѣтельства, хулы, и та суть сквернящая человѣка (Ме. 15:19), учившаго очищать внутреннее скляници, да и внѣшнее ея будетъ чисто (Ме. 23:26), оставивши мысль о всякомъ иномъ дѣланіи, подвизались въ этомъ храненіи сердца, несомнѣнно зная, что при храненіи сердца они и всякое иное дѣланіе безъ труда соблюдутъ, безъ него же никакая добродѣтель удержаться не можетъ.

**СВ. МАРКЪ ЕФЕССКІЙ:** Подобало бы, по повелѣвающей заповѣди непрестанно молитися и духомъ и истиною поклоненіе Богу возносить; но расположение къ житейскимъ помысламъ и тяжесть попечений о тѣлѣ отводятъ и отстраняютъ многихъ отъ Царства Божія, внутри нась сущаго, какъ возвѣщаетъ Слово Господне, и препятствуетъ пребывать у умнаго жертвеннника, принося отъ себя Богу духовныя и словесныя жертвы по Божественному Апостолу, сказавшему, что мы храмъ Бога, живущаго въ нась и что Духъ Его Божественный живеть въ нась. И нѣть ничего удивительного, если это обычно бываетъ съ многими, живущими по плоти, когда мы видимъ и нѣкоторыхъ отрекшихся отъ всего мірского, мысленно обуреваемыхъ дѣйствіями страстей, подвергающихся вслѣдствіе этого великому смущенію, омрачающему разумную часть души, и потому не могущихъ достигнуть, при всемъ желаніи ихъ, истинной молитви. Сладостна бывающая въ сердцѣ чистая и постоянная память объ Іисусѣ и происходящее отъ нея неизрѣченное просвѣщеніе.

**СВ. ГРИГОРІЙ ПАЛАМА** (Изъ Слова на Введеніе во храмъ Пресвятыя Владычицы нашей Богородицы и Приснодѣвы Марії): Пресвятая Дѣва Богородица, пребывая во Святая Святыхъ и уразумѣвшая изъ Свящ. Писанія о погибающемъ ради преслушанія своего родѣ человѣческомъ, исполнившись къ нему крайняго мило-

сердія, воспріяла умнуу молитву къ Богу о скорѣйшемъ помилованіи и спасеніи рода человѣческаго. Не усматривая изъ всего существующаго ничего лучше этой молитвы подходящаго для человѣка, устремляясь къ моленію крѣпко со всѣмъ стараніемъ, новотворить большее и совершиеннѣйшее и изобрѣтать, и исполняеть, и преподаетъ послѣдующимъ дѣяніе, какъ высочайшее восхожденіе къ видѣнію. Но собравшись уже всѣ въ себя и очистивши умъ, услышьте величие таинства: ибо я хочу сказать слово, полезное для всего христоименитаго собранія, особенно же относящееся къ отрекшимся отъ міра. Отреченія же ради вкусившій уже кое что отъ оныхъ будущихъ благъ, ставшій уже въ сонмѣ ангеловъ и стяжавшій жительство на небесахъ, пусть пожелаетъ подражать по силѣ своей Первой и Единой съ младенчества отрекшайся отъ міра во имя мира Приснодѣвственной Невѣстѣ... И такъ, ищащи сказанного, Дѣва обрѣтаетъ священное безмолвіе, какъ самое необходимое молитвенникамъ для собесѣданія, каковымъ бываетъ молитва: безмолвіе ума, удаленіе отъ міра, забвеніе земныхъ, проникновеніе горныхъ разумѣній на измѣненіе къ лучшему: это дѣяніе, какъ поистинѣ восхожденіе къ видѣнію Сущаго поистинѣ, или, гораздо правильнѣе сказать, къ Боговидѣнію, есть какъ бы краткое указаніе душѣ, стяжавшей его поистинѣ. Всякая иная добродѣтель есть какъ бы врачеваніе въ примененіе къ душевнымъ недугамъ, и отъ малодушія укоренившимся лукавымъ страстиамъ. Боговидѣніе же есть плодъ здравствующей души, какъ нѣкоторое конечное совершенство, а вмѣстѣ и образъ Богодѣяній. Поэтому человѣкъ боготворится не отъ словесъ, не отъ видимыхъ дѣйствій предсмотрильной умѣренности, ибо все это и земно, и низменно, и человѣческо; но отъ пребыванія въ безмолвіи, потому что вслѣдствіе этого мы отрѣшаемся и освобождаемся отъ земного и восходимъ къ Богу. И пребывая на высотѣ безмолвнаго житія, ночью и днемъ терпѣливо подвизаясь въ молитвахъ и моленіяхъ, мы приближаемся нѣкимъ образомъ и приступаемъ къ оному Неприступному и Блаженному Естеству. И такимъ образомъ, т. е. терпѣливо творящимъ имъ молитву, растворившуюся неизъяснимо Сущему выше ума и чувства Свѣту, они видѣть въ себѣ, какъ въ зеркалѣ, Бога, очистивши сердце священнымъ безмолвіемъ. Оно есть скорое и сокращенное руководство, какъ успѣшнѣйшее и съ Богомъ соединяющее, особенно для держащихся его во всемъ вполнѣ. Вотъ почему и Пречистая, отрекшись, такъ сказать, отъ самаго житейскаго пребыванія и молвы, удалилась отъ людей, и уклонившись виновнаго жительства, предпочла жизнь всѣмъ невидимую и необщительную, пребывая въ невходныхъ. Здѣсь, отрѣшившись отъ всѣхъ вещественныхъ узъ, отказавшись отъ всякаго общенія и любви ко всему и превозйдя снискожденіе къ собственному своему тѣлу, она собрала умъ къ одному съ Нимъ соображенію и пребыванію и вниманію и къ непрестанной Божественной молитвѣ. И черезъ нее сама въ себѣ бывши и устроившись превыше многообразнаго мятежа и помышленій и просто — всякаго вида и вещи, она открыла новый и неизрѣченный путь на небо, который есть, скажу такъ, мысленное молчаніе. Прилежа

ему и внимая умомъ, Она перелетаетъ всѣ созданія и твари; лучше, нежели Моисей зритъ Славу Божію, созерцаеть Божественную благодать, ни въ какой мѣрѣ не подлежащую силѣ чувства, а также душъ и умовъ нескверныхъ благорадостное и священное видѣніе, ставши причастницей Котораго, Она, по Божественнымъ пѣснопѣвцамъ, является свѣтлымъ облакомъ живой поистинѣ воды, зарею мысленного дня и огнеобразною колесницею Слова.

---

## ФИЛОСОФІЯ ДІЙСТВІЯ\*)

(Морись Блондель и аббатъ Лабертоньєръ).

«Я очень мало знакомъ съ философіей лицъ, о которыхъ Вы упоминаете, писалъ недавно Полль Клодель, отвѣчая на письмо Жака Ривьера, который спрашивалъ его о релігіозно-философской движениі, представленномъ М. Блондемъ, аббатомъ Лабертоньєромъ и Леруа, и я не имѣю къ нему ни интереса, ни любопытства. Знаю только, что книги двухъ изъ нихъ были осуждены Святѣйшимъ Престоломъ. Есть люди, которые стыдятся нашей бѣдной, старой матери Церкви. Они хотѣли бы нарядить ее по послѣдней модѣ въ прямой корсетъ и шляпу клоши. Это скорѣе смѣшно, чѣмъ опасно»\*). Нельзя быть болѣе несправедливымъ и, такъ какъ мнѣ было предложено познакомить съ теченіемъ релігіозной философії, которому я лично многимъ обязанъ, то я начну съ протеста противъ столь поверхностнаго его истолкованія. Конечно, во многихъ отношеніяхъ данное движение — «философія дійствія», «методъ имманенціи» (названія, подъ которыми оно наиболѣе известно), есть функция спекулятивнаго усиленія современной философії. Это особенно поражаетъ у Леруа, открыто провозгласившаго себя интуитивистомъ-бергсоніанцемъ и въ экзо-

\* ) Статья эта специально написана П. Аршанбо для журнала «Путь».

\* ) Jacques Rivière et Paul Claudel. Correspondance 1907-1914. Dans le «Roseau d'or» № 6. Lettre du 24 oct. 1907, 111 pp..

гезѣ Луази. Но необходимо замѣтить, что ініціатива Леруа является въ этомъ отношеніи чисто личной. Что же касается М. Блонделя и аббата Лабертоньєра\*\*), то имъ не нужно было ждать церковнаго осужденія, ударившаго по модернизму, чтобы предостеречь и указать на опасность системъ «мобилизма» и «историзма». Оба они всегда утверждали, что ихъ доктрина не только отъ этихъ системъ независима, но и есть лучшій способъ ихъ опроверже-

\*\*) Необходимо прочитать: M. Blondel. L'action, Alcan, ed. 1893. «Lettre sur les exigences de la pensée moderne en matière d'apologétique». Annales de philosophie chretienne. Janvier à Juillet 1896. Histoire et dogme. Quinzaine des 16 Janvier, 1 et 16 Janvier 1904. Le point de départ de la recherche philosophique. Annales de philosophie chretienne, de Janvier et Juin 1906. Le procès de l'intelligence. Blond et Gay, ed. 1921. Leon Ollé Laprunе, Blond et Gay, ed. 1923.

Le problème de la mystique. Cahiers de la nouvelle journée.

Père Laberthonnière. Essais de philosophie religieuse Lethilleux, ed. 1923. Réalisme chrétien et Idealisme grec. Lethilleux, ed. 1904. Annales de philosophie chretienne. Dogme et théologie. Annales, Septemb. et Oct. 1907. Fevrier et Oct. 1908. Décembre 1909, Positivisme et catholicisme, Blond et Gay, ed. 1911.

нія. Однако, въ остальномъ, будучи хорошо знакомы съ работами новѣйшей философіи и духовными запросами, которые ищутъ въ нихъ удовлетворенія, они избѣгали не только пренебрегать ю, но не останавливались и передъ тѣмъ, чтобы ю вдохновляться, хотя бы для того, чтобы ее превзойти. Этого я не стану отрицать. Но утилизировать, не значитъ сдаваться. Въ этомъ начинаніи (имѣя ввиду традиционное ученіе), ни одна изъ существенныхъ и незыблемыхъ сторонъ христіанской истины не была ими ни искажена ни забыта. Даже самые требовательные цензоры должны будуть этимъ удовлетворяться. Подойдемъ, однако, поближе къ существу вопроса.

Нѣть никакой необходимости прибѣгать къ цитатамъ и доказательствамъ, чтобы обнаружить, насколько философія дѣйствія отличается отъ направленій рационалистическихъ, съ которыми ее часто смѣшивали (смѣщеніе это происходитъ все рѣже и рѣже, но дѣлается еще болѣе непростильнымъ). Противъ фидеизма и прагматизма она выдвигаетъ устойчивость и плодотворность человѣческой спекуляціи. Изъ четырехъ формъ познанія, различаемыхъ и послѣдовательно освѣщаемыхъ М. Блондемъ: чувственной, понятійной, реальной и мистической, нѣть ни одной, которая, въ концѣ концовъ, не оправдала бы свою цѣнность и, вмѣстѣ съ тѣмъ, не нашла бы своихъ границъ въ случаѣ преждевременныхъ притязаній на онтологію. Въ «Procès de l'Intelligence» именно М. Блондемъ рѣшительно подчеркиваетъ, что направление его не только не устраняетъ дискурсивное познаніе, а наоборотъ дѣлаетъ его въ свое время и на свое мѣсто орудіемъ истины и жизни.

Идеалистическому субъективизму онъ противополагаетъ если не форму, то сущность традиционного опредѣленія истины. Истинное утвержденіе не есть только то, которое удовлетворяетъ наши желанія или хотя бы согласуется, въ кантіанскомъ смыслѣ, съ существенными условіями нашего представленія. Истинное утвержденіе это то, которое пріобщаетъ насъ къ Бытію, дѣлаетъ его обладателемъ, даетъ жить имъ и въ немъ. Эгоистическому индивидуализму онъ говорить, что единство, традиція, авторитетъ столь же необходимы для жизни духовной какъ и для жизни матеріальной человѣка. Мы не рождаемся свободными, но у насъ есть возможность сдѣлаться

свободными. Человѣкъ не есть чистый разумъ. Онъ достигаетъ знанія лишь черезъ вѣру. Мы освобождаемся и просвѣщаемся лишь съ помощью организованного и іерархическихъ построеннаго общества, съ помощью Церкви.

Имманентистскому натурализму онъ говорить о томъ, что сверхприродная жизнь не является простымъ расцвѣтомъ нашихъ способностей или завоеваніемъ нашей воли, что она предполагаетъ дары, благодать, безъ которыхъ самая благородная усилія наши будутъ напрасны. Человѣкъ ищетъ и содержитъ въ себѣ нечто большее, чѣмъ онъ самъ и лишь поэтому только онъ самъ и постигаетъ и осуществляетъ. Примѣненіе «метода имманенціи» ведеть къ утвержденію трансцендентной реальности.

Во всѣхъ этихъ пунктахъ мысль Мориса Блонделя и аббата Лабертоньера находится въ полномъ согласіи не только съ официальными теологическими ученисмъ, но и съ *receptis philosophia*, которую оно съ такой силой приспособило къ своему догматическому синтезу. Отчего же происходитъ это слишкомъ очевидное недоразумѣніе? Гдѣ начинается и куда ведетъ раздоръ, безъ которого совершенно непонятно сопротивленіе, безъ сомнѣнія вполнѣ искреннее и часто глубоко продуманное? Что дѣлаетъ иниціативу Блонделя и оригиналной и глубокой и обоснованной?

Я надѣюсь это станетъ вполнѣ понятнымъ, если мы подумаемъ съ одной стороны о важномъ значеніи, которое эллинизмъ (главнымъ образомъ въ аристотелевской формѣ своей) игралъ въ развитіи христіанской мысли, и съ другой стороны, о тѣхъ важныхъ теоретическихъ и моральныхъ недостаткахъ, которыми онъ страдаетъ съ христіанской точки зренія.

Для Грековъ, этихъ настоящихъ учителей философіи Запада, реальность состоѣть въ глубинѣ своей изъ идей, «формъ» или сущностей, связанныхъ между собой интеллектуальнымъ единствомъ. Созерцать эти сущности, размышлять о ихъ взаимоотношеніяхъ, въ этомъ и заключается вся наука, наука обѣ универсальномъ какъ они говорить, гдѣ все частное и случайное, лишь съ трудомъ находить себѣ мѣсто. Это даетъ счастье. Нѣть большей радости, чѣмъ радость умозрѣнія и ничто, скажутъ вамъ стоики, не можетъ отнять у насъ эту радость. Наконецъ, это даже сама добродѣтель, къ тому же тождественная съ счастьемъ. Всё одѣвается и признается

лишь по своей разумности. Мудрецъ, одинъ лишь мудрецъ имѣть всѣ права и потому достаточно быть просвѣщеннымъ, чтобы дѣлать добро. Нельзя быть злымъ добровольно. Греческая философія есть интеллектуализмъ въ самомъ подлинномъ смыслѣ этого слова.

Вотъ почему, какимъ бы парадоксомъ это не казалось, наши авторы обычно называютъ такое направление мысли словомъ экстремизмъ, обозначая этимъ отсутствіе чувства свободы и человѣческой личности. Систему формъ и сущностей во всмъ великолѣпіи своей очевидности, при этомъ совершенно безразличной къ нашему дѣланію — вотъ что находимъ мы въ этой концепціи по отношенію къ памъ. Но вское утвержденіе формы предполагаетъ трансцендентное принужденіе, налагаемое на матерію безъ возможнаго съ ея стороны сопротивленія. Всякое утвержденіе очевидности предполагаетъ принудительное принятие, принудительную любовь и этимъ замораживаетъ ихъ. Предъ лицомъ божества столъ равнодушныхъ трудно человѣку сохранить особое чувство своей индивидуальности, своей судьбы, своей исцѣмѣнной автономіи. Въ этомъ изумительномъ Космосѣ, созданномъ не для него, гдѣ онъ является такимъ же элементомъ, такой же частью машины, какъ и всѣ другіе, величайшей побѣдою его можетъ быть лишь минутое созерцаніе порядка и красоты вещей. Но созерцаніе это не «спасаетъ» и достигшій его все же не избѣгаетъ своей судьбы и смерти. Въ Градѣ, отображающемъ этотъ Космосъ, свобода предоставляетъ лишь немногимъ, но свобода эта не даетъ права совѣсти возставать противъ несправедливаго закона. Инициатива Сократа является исключениемъ и мы знаемъ какой цѣнѣ она имѣла куплена. То же видимъ мы и во всей античности въ чистотѣ я видѣ. Не Градъ для гражданъ, а граждане для Града.

Даже сама истина является здѣсь насилиющей и изначально принуждающей. Не все-ли равно что она пробуждается, какъ воздействуетъ? Она не только не нуждается въ нашей любви и въ нашемъ признаніи, но ей не нужно даже этой любви и этого признанія, чтобы владѣть нами и выявлять себя. Она сияетъ и этого ей достаточно.

Такого рода тезисы, которые во всей полнотѣ своей не защищались ни однимъ мыслителемъ, даже языческимъ, но въ отдельности каждый изъ нихъ глубоко проникалъ мысли нѣкоторыхъ изъ нихъ,

даже христіанъ, дѣло М. Блонделя и аббата Лабертонара нанесло, поистинѣ, рѣшительный ударъ.

Не система идей и законовъ, а лишь рядъ событий — вотъ чѣмъ является для нихъ арена нашей человѣческой жизни, а за этими событиями скрыты существа и личности, съ которыми мы имѣемъ дѣло. Богъ не есть чистая Сущность, безликая мысль, сіющающая какъ бы изъ природной необходимости, чуждая существамъ, которыми она управляетъ и движется, не есть чистая Мощь, для прославленія которой и создано все твореніе, которой мы обязаны всѣмъ, а ей не подобаетъ быть обязанный намъ хоть чѣмъ нибудь.

Богъ есть доброта и милосердіе. Въ Немъ движение и жизнь, въ Немъ справедливость и любовь. Онъ вызываетъ къ жизни подобныхъ Себѣ, чтобы жить въ нихъ, соединяться съ ними, ихъ собой воодушевлять и въ себѣ обожествлять, если они на Его любовь отвѣтятъ любовью. Наша судьба — это даръ предложенный намъ и мы должны утвердить его. Природа не есть уже грандиозный предметъ, давящій насъ, не величие Все, гнетущее и фатальное. Она сдѣлалась полемъ для нашего дѣйствія, мѣстомъ нашихъ испытаній, совокупностью средствъ, предоставленныхъ въ наше распоряженіе и условій, дающихъ намъ возможность совершенствоваться. Конечно, мы страдаемъ отъ ея законовъ, но, съ другой стороны мы ими же и пользуемся: она является точкой опоры для человѣческихъ усилий. Въ Грацѣ, именно въ Градѣ, вступаемъ мы съ поднятой головой, свободными людьми, всѣ сопаслѣдниками Христа, и тѣ которые среди насъ носятъ имя учителей получили имя это для служенія намъ. Это не награда, но это болѣе чѣмъ право. Ихъ авторитетъ есть служеніе, функция, бремя, и мысль даже самаго послѣдняго изъ смертныхъ должна предстоять передъ ними, душа и жизнь его должны быть для нихъ священными.

Само слово истина въ этой новой духовной средѣ получаетъ новый оттенокъ, звучитъ по иному. Конечно, законы ея остаются неизмѣнными, требованія непреложными и, иногда, странными образомъ, даже тяжкими.

Но и въ этомъ слушать рѣчь идеть о насть. Тайна, которую она намъ приносить — это тайна нашего собственного существования. Требовалія, предъявляемыя ею, направлены къ нашему же спасенію. Однако безполезно было бы имъ подчиняться насилиемъ

и безъ любви. Истина рождается изъ свободы и ведеть къ свободѣ. *V e g i t a s l i b e g a b i t v o s.* Метафизика любви, метафизика свободы вотъ какъ, въ послѣднемъ итогѣ, представлена здѣсь христіанская философія.

Среди многихъ, вытекающихъ отсюда выводовъ необходимо отмѣтить два: центръ перспективы моральной и религіозной спекуляціи перемѣщается. Онъ переносится изъ идеи въ дѣйствіе. Конечно, нужно остеграться слишкомъ большого преувеличенія различія. Дѣйствіе, въ блонделевскомъ смыслѣ, не ограничивается однимъ лишь виѣннинмъ жестомъ, или выборомъ, или волевымъ решеніемъ. Въ психо-физиологической комплексы, его составляющій, входитъ и превносится идея, какъ принципъ единства, движенія, а иногда и исправленія. Продуманный анализъ не есть просто словесное или прагматическое искусство: оно отвѣчаетъ на настойчивую и справедливую потребность духовной жизни. Вмѣсто того, чтобы противополагать и отчуждать мысль отъ дѣйствія оно стремится ихъ соединить и этимъ оплодотворить — фазы слѣдующія одна за другой и связанныя однимъ и тѣмъ же духовнымъ происхожденіемъ, которое является одновременно и озареніемъ интеллекта и эффективной реализацией нашего бытія и бытія въ наст. Но если дѣйствіе охватываетъ идсю, то оно сю не поглащается. Одновременно съ ней оно вмѣщаетъ въ себѣ всю совокупность предчувствій, впечатлѣній и опытовъ, вначатъ еще неясныхъ и смутныхъ, но способныхъ къ постепенному проясненію, которую М. Блондель въ отличіе отъ познанія «понятійнаго» предлагаетъ называть познаніемъ «реальнъмъ», синтетическимъ и симпатическімъ, познаніемъ непосредственного присутствія и прямого соединенія, передающаго намъ отзвуки универсальной жизни. Отрываясь отъ этой, питающей насъ среды, въ погонѣ за химерой чистой идеи, мысль теряетъ почву и обрекасть себя на увиданіе и бесплодіе. Но, если вмѣстѣ того чтобы сосредотачиваться на себѣ и довольствоваться собой, она сумѣть сохранить связь съ глубокой жизнью души, слизти съ ней и овладѣть ею усилиемъ доброй воли и подлиннаго дѣлania, то наступить таинственное озареніе, доступное не только мистикамъ, но всѣмъ людямъ долга и вѣры: въ силу дѣйствія добра и

прямого, истина изъ полуутмы инстинктивно-самопроизвольной жизни мало по малу вступить въ свѣтлую зону разума. *Qui facit vegetatum venit ad lucem.*

Слишкомъ часто (объ ошибки иногда совпадаютъ) актъ вѣры понимается какъ интелектуальное принятие, рожденное изъ одной лишь силы констатированія неопровергимыхъ аргументовъ или, наоборотъ, изъ рѣшенія воли, замѣняющей проблемы діалектики, признанной недостаточной. Наступаетъ время установить полное и конкретное понятіе вѣры: будучи цѣлостнымъ актомъ существа дѣйствующаго и думающаго, идущаго «всей своей душой» къ истинѣ, вѣра предполагаетъ принятие предмета вѣры сердцемъ и разумомъ. Будучи встрѣчей двухъ существъ, ищущихъ другъ друга, живымъ взаимодѣйствіемъ любви и свободы она, конечно, заключаетъ въ себѣ и волю и дѣйствіе. Но цѣль этого дѣйствія не въ томъ, чтобы «сдѣлать наст. глупыми» (ab tir), какъ нѣкогда выразился Паскаль — выраженіе не совсѣмъ удачное и требующее умѣлого истолкованія. Оно должно помочь намъ лучше видѣть и понимать, чтобы довести до максимума вѣрность и ясность интеллекта черезъ цѣлостное использование его силъ. *Fides et cagens intellectum.* Чувство солидарности, взаимопроникновенія и тривиостности всѣхъ нашихъ умственныхъ и человѣческихъ функций — вотъ что наиболѣе необходимо для попиманія мысли Блонделя. И такъ какъ дѣйствіе является главнымъ первомъ всѣхъ нашихъ способностей, то оно является также ключемъ для всѣхъ проблемъ.

Доктрина эта преодолѣваетъ не только антимонію интелектуализма и прагматизма, но и болѣзниенную антимонію «экстремізма» и «имманентизма».

Многіе думаютъ, что можно охранить сверхприродную жизнь благодати и вѣры, если понимать ее лишь какъ помощь, не только даровую, но и чисто виѣннину, навязанную путемъ авторитета природѣ, которая вовсе ее не требуетъ и можетъ и безъ нея пребывать въ порядкѣ, полнотѣ и совершенствѣ. Противъ такой чистой «трансцендентности» возстало въ либеральномъ протестантізмѣ и въ нѣкоторыхъ формахъ модернизма доктрина чистой «имманентности», согласно которой религіозная жизнь, чисто субъективная, часто

произвольная вплоть до объяснима порывомъ и игрой высшихъ нашихъ стремлений. Противъ той и другой М. Блондэль и аббатъ Лабертонье провозглашаютъ двойную и одинаковую необходимость какъ въ внутренней потребности такъ и въ помощи извѣтъ. Философски коментируя извѣстныя слова ап. Павла «Сего то Бога, Котораго вы не знаете, читите, я проповѣдую вамъ», они стараются показать, что во всѣхъ человѣческихъ поступкахъ скрыта неподѣмая, неистребимая потребность въ завершениѣ, въ чемъ то насть превосходящемъ, чего мы однако же не можемъ достичь своими силами. Потребность въ этомъ «единомъ» говорить о себѣ и выявлять себя, но остается неудовлетворенной; къ ней устремлена волей или неволей, вся наша конкретная историческая судьба, безъ нея она неизбѣжно рушится, по обрѣсти это «единое» она можетъ лишь съ помощью благодати и дара.

Необходимое и для человѣка исдостижимое — это и есть определеніе сверхприродного. Необходимое — оно окончательно избѣгаетъ обвиненія въ нескромномъ вторженіи или тиранической власти. Оно въ насть самихъ есть нѣчто большее, чѣмъ мы сами. Невозможное — оно предполагаетъ помочь позитивного откровеній и объективнаго ученія и сохранять характеръ мертвѣцкій и разлагающій. Оно входитъ и овладѣваетъ душой лишь черезъ отреченіе и покорность. Но этимъ отречениемъ мы завоевываемъ себѧ, этой покорностью — спасаемъ и освобождаемъ себѧ.

Зачѣмъ говорить намъ такъ часто объ автономіи и гетерономіи? Зачѣмъ ссылаются то на одну, то на другую изъ этихъ абстракцій? Да, фактически и по праву, мы въ извѣстномъ смыслѣ, автономы, потому что наивысшая оригинальность внутренней жизни не допускаетъ ничего, предварительно не переработавъ и не ожививъ. По праву, потому что такими хотѣль бы насть Богъ въ своей любви, а Онъ не требуетъ ничего, что не вело бы насть къ счастью и жизни. Но то, что дозволено и обѣщаю человѣку, не зависить отъ него одного. Лишь потому, что Богъ Самъ возжелалъ дать Себя намъ, можемъ мы овладѣть наивысшимъ объектомъ нашего желанія. Лишь жертвуя тѣмъ, что въ насть только отъ насть самихъ, мы освобождаемъ Ему мѣсто въ насть. «Имманентность» такъ понятая не имѣеть ничего общаго съ самодовольнымъ эгоизмомъ и гордостью. Это полная имъ противоположность.

Въ этомъ призываю ко всемъ объединеннымъ и дисциплинированнымъ человѣческимъ энергіямъ для рѣшенія проблемы, въ которой заинтересованъ не только интеллектъ, въ этомъ, пониманіи христіанства, какъ закона любви и свободы, есть-ли что нибудь неожиданное, парадоксальное, смущающее для внутренней жизни Церкви? Есть-ли въ немъ хотя бы малѣшее сходство съ переодѣваніемъ въ угоду капризной модѣ?

Не будемъ обращаться къ Евангелію Св. Иоанна или къ посланіямъ Ап. Павла — это сдѣлало бы нашу задачу слишкомъ легкой. Ограничимся хотя бы ссылкой на Св. Августина и его «Исповѣдь» — книгу которая паряду съ «Мыслями» Паскаля наиболѣе родственна замѣчательному труду М. Блонделя: «I>Action». Две темы преобладаютъ въ ней. Прежде всего та, что исканіе истины и нравственное совершенствованіе всегда сопутствуютъ другъ друга и что приближеніе къ Бытию требуетъ очищенія и возрастанія. Затѣмъ, что человѣкъ созданъ для Бога и что свойственное ему отъ природы безпокойство можетъ быть удовлетворено лишь обладаніемъ Безконечнаго. Таковы двѣ главныя основные темы Блонделя. Въ исторіи христіанской мысли августинизмъ не является лишь эпизодомъ. Его славная и непрерывная традиція пробивается къ намъ даже сквозь сколастику. Правда, для этой традиціи томизмъ сначала представляется радикально противоположнымъ, съ его интеллектуализмомъ, унаследованнымъ отъ Аристотеля, его страстью къ рациональной и отвлеченнѣй діалектицѣ. Намъ скажутъ, что католическая Церковь особенно рекомендуетъ Св. Фому для изученія и размысленія. Это онъ спасибо теологію своимъ формулами и излюбленными точками зрѣнія. Конечно. Но какимъ заблужденіемъ было бы видѣть въ сопротивленіи въ данное время, не скроемъ, довольно остромъ, доказательство глубокаго и непоправимаго разрыва христіанской души. Да, торжественные заявленія и рѣшенія Льва XIII, Пія X и Бенедикта XV признали исключительную цѣнность и, поистинѣ, единственную роль Св. Фомы, какъ католического учителя Церкви. Но они не претендовали на то, чтобы сдѣлать изъ этого учителя Церкви по преимуществу нѣчто единственное, непогрѣшимое и исключительное. Духъ эклектизма и новшества, который ему такъ свойственъ, долженъ былъ бы отучить его послѣдователей отъ такихъ крайностей. Въ самомъ

дѣлѣ, Св. Августинъ, Св. Бонавентура, Св. Францискусъ Ассизскій, Св. Тереза, Св. Іоаннъ Креста, Сюарецъ, Св. Францискъ Сальскій и многие другіе сохранили своихъ вѣрныхъ послѣдователей и, нынѣ, послѣ временнаго забвенія, есть много указаний, на то, что тотъ или иной изъ этихъ учителей вновь возстановить свое значеніе и вліяніе.

Если католицизмъ не вмѣщается въ томизмъ, то и томизмъ не вмѣщается въ аристотелизмъ. Эта великая и все же узкая греческая философія, которая съ метафизической точки зрѣнія не признавала ни творенія міра, ни бессмертія души, а съ моральной такъ легко уживалась съ рабствомъ и продажей дѣтей, могла-ли она перенестись на почву христіанства, не подвергнувъ себя предварительно суровымъ измѣненіямъ и обработкѣ?

Вотъ почему значительные исторические труды такъ кстати появившіеся въ связи съ возрожденіемъ схоластики, рисуютъ намъ аристотелевский томизмъ уже болѣе вмѣстимымъ и какъ бы раздираемымъ непримиримыми стремленіями.

И Ж. Маритэнъ вскорѣ останется однокимъ въ своемъ упорствѣ противъ очевидности. Св. Оома Маритэна\*) конечно

\*) Главнымъ образомъ въ его введеніи въ курсъ философіи (печатается у Téqui).

очень враждебенъ философіи дѣйствія. Св. Оома о. Сертилланжа\*\*) уже менѣе. враждебенъ ей. Св. Оома о. Руссель\*\*\*) или о. Пикара\*\*\*\*) еще того менѣе. Цѣлая серія весьма важныхъ и весьма извѣстныхъ работъ, напечатанная о. о. Іезуитами подъ общимъ заглавіемъ «Archives de Philosophie» говорить о болѣе широкомъ и приемлемомъ толкованіи томизма, которое, въ концѣ концовъ, сдѣлаетъ безпредметной слишкомъ поверхностную полемику.

Всякій, кто сдѣлаетъ обобщающій выводъ изъ всѣхъ этихъ фактъ и симптомовъ, не колеблясь скажетъ: религіозная философія Блонделя не есть паразитарный наростъ, а здоровый и сильный побѣгъ на древнемъ стволѣ христіанства. И не такъ далеко время, когда это будетъ всѣми признано. Мнѣніе Поля Клюделя высказано имъ двадцать лѣтъ тому назадъ. И въ этомъ единственное его оправданіе.

Поль Аршанбо.

\*\*) St. Thomas d'Aquin, Alcan, ed.

\*\*\*) L'intellectualisme de St. Thomas. Beauchesne, ed.

\*\*\*\*) Особенно въ «Le problѣme critique fondamentale. Archives de Philosophie, II, Beauchesne, ed.

## ДВА ПУТИ СОЦІАЛЬНАГО ДВИЖЕНИЯ.

Въ соціальнай жизни, соціальнай борьбѣ и соціальныхъ ученіяхъ современности существуетъ противостоящее и незаконное смыщеніе устремлений, направленій и принциповъ. Соціализмъ, анархизмъ и соціальный вопросъ составляютъ любимую область для многословныхъ самоучекъ и дилетантовъ, а также для демагоговъ, не заботящихся ни о логикѣ, ни объ этикѣ. Въ этой области создалась традиція философской нищеты и юридического невѣжества; но не эти философски беспомощныя и неосознанныя противорѣчія важнѣе всего. Самое опасное это сознательное лукавое смыщеніе добра и зла, преступленія и справедливости, порабощенія и освобожденія, игра «полуистинами» (Вл. Соловьевъ), разрушающими жизнь. Такія полуистинны обладаютъ нѣкоторымъ удивительнымъ свойствомъ: то, что въ нихъ истинно, не осуществляется никогда, а то, что въ нихъ ложно, осуществляется прежде всего и всегда. Ложь вводить въ заблужденіе и соблазняетъ своимъ «правдоподобіемъ», равно какъ зло соблазняетъ своимъ «доброподобіемъ». То, что въ полуистинѣ есть истинного, не искупасть ложь, ненейтрализуетъ, какъ сода кислоту, а, напротивъ, усугубляетъ ее, превращая въ самооправданіе неправды, а неправда, оправдывающая себя, есть самая великая ложь.

Классическими примѣромъ подобнаго рода смышеній, точнѣе, соблазновъ является теорія Шигалева, исходившаго изъ абсолютной свободы и пришедшаго къ обсolutному рабству; или теорія «Великаго Инквизитора», исходившаго изъ подвига любви и пришедшаго къ тираніи и инквизиції. Жестокость инквизиторовъ потому такъ ужасна, что она совершаются изъ любви къ людямъ, терроръ революціи потому такъ преступенъ, что онъ совершается во имя

свободы. Рабство коммунизма потому такъ безнадежно, что оно возвѣщаетъ анархіческій идеалъ (и твердить «мы не рабы, рабы не мы»), угнетеніе рабочихъ потому такъ нагло, что оно дѣлается во имя пролетариата. Самая страшная тирада есть тиранія, одержимая идеей или прикрывающаяся идеей. Иллюзорное «величие идей» превращается въ реальную величину преступленія. Таково свойство «полуистинъ». Говорить: «въ соціализмѣ есть нѣчто вѣрное», и даже самъ Соловьевъ такъ думалъ; мы должны на это сказать: тѣмъ хуже для соціализма! ибо онъ тѣмъ болѣе ложень, чѣмъ болѣе «правдоподобіенъ».

Правду и неправду въ этихъ уродливыхъ смышеніяхъ нельзя отде́лить такъ легко, ихъ надо разсѣть, причемъ уродливое существо погибаетъ, а правда осуществляется другимъ противоположнымъ путемъ. Соціализмъ погибаетъ совсѣмъ, если отсѣть правду, при помощи которой онъ соблазняется.

Наше время потому является критическимъ, что оно разъединяетъ и противопоставляетъ враждебныя идеи и силы, раньше существовавшія въ соблазнительномъ смыщении и смышеніяхъ. Существуютъ предѣльные вопросы, предъ лицомъ которыхъ какъ бы духовными мечтѣмъ разсѣиваются эти уродливые «полуистины» или истинные уроды. Такимъ первымъ абсолютнымъ вопросомъ, обращеннымъ къ каждому соціальному движению, къ каждому анархизму, синдикализму и соціализму, вопросомъ роковымъ, опредѣляющимъ судьбу и направление всего движения — будетъ вопросъ о допущеніи или недопущеніи преступлени.

Однажды, въ воскресенье, яѣхалъ въ метро. Противъ меня сидѣлъ пьяный рабочий, который приставалъ съ разговорами;

онъ находилъ, что буржуазія возмутительна и коммунисты правы въ своемъ негодованіи, но къ сожалѣнію, онъ не можетъ самъ быть коммунистомъ! Почему же? А потому, что онъ католикъ и не можетъ грабить и убивать! Поэтому онъ синдикалистъ, но не коммунистъ.

Вотъ у кого современные соціалисты всякаго рода могли бы поучиться логикѣ ума и логикѣ сердца. (Le socialisme s'est montré aussi pauvre logicien que tragique charlatan. Proudhon).

Современное соціальное движение стоитъ на распутьи, передъ нимъ два противоположныхъ направлениія:

1) Путь соціального преступленія, путь революционно-коммунистической; онъ утверждаетъ и декретируетъ лишеніе свободы, имущества и жизни въ качествѣ необходимыхъ средствъ для достижениія своей цѣли. Это путь уменія индивидуальной свободы и свободной индивидуальности, имѣющій своимъ предѣломъ нуль свободы и индивидуальности, всесобщее и равное индивидуальноеничество рабовъ инквизиціоннойтираніи («ВеликійИнквизиторъ»). Направлениіе всего пути опредѣляется законическими идеаломъ абсолютно властующей коммуны.

2) Другой путь — есть путь соціальной правды и справедливости. Онъ отрицаетъ всякое нападеніе на свободу, имущество и жизнь; утверждаетъ неприкосновенность субъективныхъ правъ и непрерывное расширеніе и возрастаніе индивидуальной свободы и свободной индивидуальности. Признаетъ въ качествѣ необходимыхъ средствъ свободу союзовъ и проведеніе принципа свободнаго договора и имѣть своей конечной цѣлью и своимъ предѣломъ правовой идеалъ безвластной организаціи.

Тотъ, кто вступаетъ на первый путь, вполнѣ послѣдовательно признаетъ терроръ и диктатуру, послѣдовательно уничтожаетъ свободу союзовъ, свободу слова и совѣсти, и всѣ свободы вообще. Соціалисты могутъ упрекать коммунистовъ только въ «излишнихъ стѣсненіяхъ свободы» и въ «чрезмѣрныхъ жестокостяхъ», но принципіально ничего противъ отнятія свободы и нарушенія правъ сказать не могутъ. Вотъ почему такъ неувѣренно и лицемѣрно звучать всѣ ихъ осужденія.

Но тотъ, кто вступаетъ на первый путь, не имѣть никакого права говорить о правахъ личности, протестовать противъ «эксплуатации» во имя индивидуальной свободы,

говорить о самоуправлениі, признавать демократію, а главное, какъ это дѣлалъ Марксъ, — малить соблазнительнымъ прізракомъ безконечно далекаго а и а р х и з м а и отрицать государство и власть. Кто говоритъ объ анархізмѣ серьезно и отрицає диктатуру, власть и государство — тотъ больше не соціалистъ. Весь либерально анархіческий фасадъ соціализма есть раскрашенный гробъ, предназначенный для того, чтобы не испугать мертвый головой коммунистической тираніи.

Марксъ любилъ иногда пролить слезу объ эксплуатациі бѣдныхъ рабочихъ (въ противоположность Ленину, презиравшему подобную изліянію), но смыслъ этой изумительной пріязненности къ рабочимъ заключался въ иенависти къ буржуазіи, въ желанії овладѣть капиталомъ и властью, въ безумной «волѣ къ власти», декретирующей міру свой интернациональный законъ.

Первый шагъ на этомъ пути — принятие преступленія — опредѣляеть весь путь и его конечную цѣль, его завершеніе и предѣль. Преступленіе имѣть свойство наростать, какъ лавина. Это Шекспиръ такъ живо показалъ въ своемъ «Макбетѣ». Но убийство, насилие, бунтъ, — вовсе не предѣль возрастающаго зла; они проносятся какъ вихрь и исчезаютъ. Не стихійное зло есть наибольшее зло, а организованное зло и легализованное зло. Предѣль зла есть организованная тиранія (всѣ библейскія видѣнія высшаго зла — суть видѣнія организованныхъ тираній: дьяволы, искушающій Христа, апокалиптический Вавилонъ, антихристъ), а предѣль организованной тираніи — есть и о м у н и з мъ.

\* \*

Поразительно, до какой степени малое значеніе придавалось въ соціальныхъ ученіяхъ этому центральному вопросу о принятіи или непринятіи преступленія, тогда какъ онъ именно кладетъ водораздѣль: теоріи соціального преступленія будутъ непремѣнно теоріями властно организованныхъ тираній, левіфанными теоріями; напротивъ, теоріи, отвергающія преступленіе, утверждаютъ систему свободы, идеалъ свободнаго союза равноправныхъ лицъ. Таія теоріи непремѣнно бѣз власты въ своемъ предѣлѣ, никакъ не будучи «анархическими» въ своей политикѣ, въ своихъ практическихъ путяхъ и средствахъ.

Сама проблема принятія преступленія не поставлена и не осознана въ западно-европейскихъ соціальныхъ ученіяхъ. Тѣ,

кому надлежало ее ставить,—социалисты, анархисты, синдикалисты, вообще революционеры,—просто утеряли понятие преступления въ его вѣчномъ и абсолютномъ мистическомъ смыслѣ; оно растворилось, исчезло въ «величии человѣчества», въ религии прогресса. И никто даже не замѣтилъ этого исчезновенія. Замѣтили только Достоевскій и Толстой. Русской философіей мысли и русскому нравственному сознанію принадлежитъ заслуга въ постановкѣ этого вопроса. Достоевскій началъ съ вопроса о принятіи индивидуальнаго преступленія (въ «Преступленіи и Наказаніи»), и прішелъ къ вопросу о принятіи соціализма агро преступленія («Петръ Верховенскій, Шигалевъ, Великий Инквизиторъ»). Самое понятіе соціально организованнаго и легализованнаго преступленія составляєтъ проблему еще ни разу не поставленную во всемъ объемѣ западной философіи. Судьба Россіи эту проблему ставить и рѣшать—въ мысляхъ и трагическомъ опытаѣ своей страшной исторіи. Не одинъ Достоевскій съ нею встрѣтился: другой русскій гений—Левъ Толстой—былся надѣя рѣшеніемъ и... конечно не рѣшилъ. Можно ли упрекать его въ этомъ, когда русскому народу предстояло долгіе годы трагически изживать невиданную соціальную инквизицію и черпать въ этомъ опыте новую неизѣдомую мру мудрости? Можно ли требовать отъ него исчерпывающаго рѣшенія, когда народы Европы, быть можетъ, въ течение столѣтій будутъ ставить и рѣшать эту проблему какъ величайшую и центральную?

Толстой не хотѣлъ принять соціализма преступленія, организованнаго и легализованнаго—въ этомъ онъ сходится съ Достоевскимъ и въ этомъ же лежитъ глубочайшій источникъ его анархизма. Толстой предсказалъ, что мы вступаемъ въ такой періодъ исторіи, когда страшны будутъ не индивидуальные преступленія, а соціальные, совершаляемые государствами въ формахъ «законности». Пусть Толстой не правъ въ томъ, что всякое государство есть только соціально организованное преступленіе, но онъ правъ въ томъ, что государство можетъ принять соціальное преступленіе и встать на путь соціального преступленія, и эта преступность куда страшнѣе, чѣмъ преступность выдуманнаго Соловьевскаго злодѣя, насилиующаго ребенка—ибо ей предстоитъ реальное будущее исторіи. И никто другой, какъ его собственная родина,

воплотила эту неизѣдомую возможность государственно организованнаго преступленія.

Анархизмъ не можетъ принять соціального преступленія и потому не можетъ встать на путь революціоннаго насилия—вотъ положеніе, которое приводить Толстого къ теоріи пассивнаго сопротивленія (не совсѣмъ правильно называемой теоріей «непротивленія»). Это положеніе должны были бы помнить анархисты-бомбисты, анархисты-коммунисты и революціонные синдикалисты. Разрушительно революціонный анархизмъ Бакунина совсѣмъ не есть отрицаніе государства и борьба съ властью; напротивъ, это *Wille zur Macht*, это крайнее напряженіе «похоти господства». Принципъ власти всегда торжествуетъ во всякой революціи по слову: «власть умерла, да здравствуетъ революціонная власть!» Всѣ революціонеры—инквизиторы и эстатисты. «Сломать государственную машину»—это значитъ тотчасъ соорудить новую машину, болѣе страшную, обыкновенно—гильотину.

\* \*

Современный анархизмъ также соблазнителенъ и двусмысленъ и противорѣчивъ, какъ и другая соціальная теорія. Объ этомъ свидѣтельствуетъ такое неизѣдомое наименование, какъ «анархисты-анархизмъ Маркса» обѣщающій путемъ абсолютнаго рабства привести къ абсолютнѣю («каменный топоръ») государства будеть сданъ въ музей древностей, когда все несогласны головы будуть отрублены),—то анархисты-коммунисты поступаютъ настъ разъ наоборотъ; призываютъ къ революціонному освобожденію, чтобы потомъ увѣнчать его тираніей коммунизма. То и другое построено на радикальномъ непониманіи идеи права и государства. Можетъ ли для истиннаго анархиста быть что либо ненавистнѣе коммунизма? Пора задуматься надѣя тѣмъ, что Марксъ ненавидѣлъ Бакунина и Бакунинъ ненавидѣлъ Маркса, что русскіе коммунисты безпощадно преслѣдовали анархистовъ и анархисты неустанно боролись съ коммунистами.

Всѣ эти смѣщенія логически и этически несовмѣстимаго мы встрѣчаемъ также, и даже въ наибольшей степени, въ доктринахъ и практикѣ синдикализма. Съ одной стороны призываютъ къ старому соціализму, отрицаніе парламентскаго со-

циалізма съ его стремлением къ власти, критика демократіи, отрианіс государства, вообще — Прудоновскій анархизмъ, цикль идей, дающій поводъ думать, что синдикализмъ есть антисоціализмъ, что онъ признаетъ только правовой путь договорныхъ организаций, отрицаеть власть, какъ насилие, и насилие, какъ преступленіе, воодушевляясь вмѣстѣ съ Прудономъ идеей свободной личности и справедливостію, какъ высшей цѣнностью, — съ другой стороны, къ нашему изумленію, нѣчто противоположное и совершенно неожиданное: Сорель провозглашаетъ безпощадную классовую борьбу, всеобщую забастовку, бесконечную революционность и «насилие пролетаріата». Но это и есть старый и даже самый старый соціализмъ, это и есть «коммунистический манифестъ»! И, дѣйствительно, Сорель все время говорить о своемъ соціализмѣ и марксизмѣ и считаетъ себя истиннымъ марксистомъ. «Насиліе спасеть міръ» — говорить Сорель! Именно такъ думаютъ коммунисты, провозглашавши диктатуру пролетаріата. «Насиліе спасеть міръ» — это значитъ «преступление спасеть міръ», ибо мы знаемъ теперь на опыте, о какихъ насилияхъ здѣсь идетъ рѣчь. Прудонъ никогда не скажетъ «преступленіе спасеть міръ», «насилие спасеть міръ»; онъ скажетъ: «справедливость спасеть міръ», «свобода спасеть міръ!» Это два противоположныхъ пути, два несовмѣстимыхъ паоса.

Вообще, самое безвкусное смѣщеніе, самая бессовѣстная путаница царить въ произведеніяхъ Сореля: здѣсь и насыщика надъ старымъ позитивизмомъ, и уваженіе къ метафизикѣ, и принятие ирраціонализма Беркsona, и восхваленіе католицизма, однѣмъ словомъ, весь французскій литературный «модернъ» — и рядомъ съ нимъ, на каждомъ шагу, Марксы съ его научными соціализмомъ и вѣрой въ абсолютную раціонализацию жизни. Конечно, во всемъ этомъ есть нѣчто «безпомощно - наивное и глубоко циническое» (П. Б. Струве); конечно, это предѣль «эклектическаго дилетантизма» (П. И. Новгородцевъ), но главная вредоносность лежитъ, конечно, въ смѣщеніи путей, въ смѣщеніи добра и зла.

Но вотъ приходитъ реальная жизнь и раскальваетъ своимъ мечемъ всю эту путаницу идей и стремлений; она показываетъ, что Сорель никогда не понималъ Прудона, никогда не понималъ Маркса, и никогда не понималъ самъ себя, ибо въ

основѣ его соціальныхъ разсужденій лежитъ смѣсь синдикализма и соціализма, т. е. «двухъ возврѣй», противоположныхъ какъ черное и бѣлое» (слова Эрве на Лиможскомъ съѣздѣ.).

Война прежде всего рѣзко раздѣлила реформистовъ, признающихъ путь правовой организаціи пролетаріата въ предѣлахъ существующаго государства, и, стѣдовательно, допускающихъ защиту этого государства, какъ отечества — и экстремистовъ, отрицающихъ «предразсудки отечества и милитаризма и считавшихъ, что солдаты должны стрѣлять въ своихъ собственныхъ офицеровъ». Эти смѣлые революціонеры во время войны, однако, куда то попрятались, но послѣ заключенія мира немедленно появились вновь, вызванные кличемъ III Интернаціонала. Это огнь произвѣзъ окончательное раздѣленіе, показавъ, что сущность соціализма есть коммунизмъ и что приходится выбирать между коммунизмомъ и антикоммунизмомъ. Въ результатѣ Орлеанскаго конгресса 1920 г. во всеобщую конфедерацию труда (крепость французскаго синдикализма) внесены окончательный расколъ: экстремисты (правда оставшіеся въ меньшинствѣ) стали на точку зрения III Интернаціонала, что «насилие спасеть міръ», приняли принципъ міровой революціи и отреклись отъ корпоративно-правового пути и синдикализма, однимъ словомъ, стали коммунистами. На противѣ, большинство выскакало противъ присоединенія къ III Интернаціоналу, стѣдовательно, противъ принятія преступленія, противъ насилия, противъ коммунизма. Съ другой стороны, оно по прежнему не соглашается на союзъ съ французской соціалистической партіей. Этимъ синдикализму какъ бы предуказывается альтернативный путь, наимѣній Прудономъ. И, дѣйствительно, синдикалисты начинаютъ теперь чаще ссылаться на авторитетъ Прудона, Реклю, Кропоткина, чѣмъ на авторитетъ Маркса и Энгельса. При такихъ условіяхъ «размышенія о насилии» становятся излишними и Сорель выходитъ въ отставку. Идейные вожди синдикализма сами устраняются. Есть что то удивительно комичное въ этой картинѣ вождей, разорванныхъ на части своими собственными противоположными стремленіями, или, лучше сказать, приведенными къ положению Бурдановыхъ словъ одинаковымъ притяженіемъ справа и слѣва. Однако, то отрадное обстоятельство, что большинство выскакало за анти-соціа-

литическій и анти-коммунистическій синдикализмъ нерѣшасть вопроса окончательно. Меньшинство не подчиняется и продолжаетъ дѣйствовать въ противоположномъ направлѣніи (*nous continuerons*) и мы имѣемъ расколъ совершенно аналогичный расколу французской соціалистической партии. «Дѣло ненависти и раздѣлѣнія внесено въ рабочій классъ» (Мерейнъ). И это не можетъ быть иначе, если дѣло идетъ о томъ, чтобы принять или отвергнуть принципъ соціального преступленія. Трудно еще предвидѣть результаты этого раскола, но онъ имѣеть ту хорошую сторону, что отъ синдикализма откалывается все то, что его компрометировало съ точки зрѣнія морали и права. На первый планъ выступаетъ та цѣнность, которую отмѣтили Бенуа, Дюги и даже Иеллинекъ а именно, развитие професіональныхъ союзовъ и корпоративного начала. Намѣщается, какъ будто дѣйствительно возрожденіе средневѣковаго корпоративнаго духа, имѣющеъ передъ собою грандиозный замыселъ «федерации автономныхъ синдикатовъ» (Лагардель), существующихъ замѣнить централизовано властующее государство. Однако, всякий серьезный юристъ задумается надъ путями осуществленія этой замѣны. Единое и общее для всѣхъ право, защищаемое и признаваемое государствомъ, должно, во всякомъ случаѣ оставаться, какъ несомнѣнная ценность. Въ немъ должна протекать жизнь професіональныхъ союзовъ, оно регулируетъ ихъ конфликты и споры между собою, оно осуществляетъ ихъ единство, оно регулируетъ правовыя отношенія союза къ индивидууму, могущему войти въ союзъ, и выйти изъ него свободно, не теряя при этомъ своей правоспособности и не страдая отъ тирании цѣха. Въ этомъ Дюги безусловно правъ и къ этому въ концѣ концовъ пришелъ «анархистъ» Прудонъ, придававшій необходимость сочетанія началь професіональнаго федерализма съ принципомъ государственного единства.

Но именно этимъ принципіально опредѣляется путь синдикального реформизма, т.е. дѣятельности въ формахъ права и справедливости, безъ насилия, преступлений и разрушений, дѣятельности, протекающей внутри государства. Съ нѣкоторыми колебаніями и неохотой синдикализмъ вступаетъ на этотъ путь: слишкомъ привыкли всякие рабочие движенія ссыпинять съ понятіемъ революціи и насилия,

слишкомъ привыкли всякую революцію считать чѣмъ то благороднымъ и прогрессивнымъ. Этимъ объясняется такое странное выраженіе, вышедшее изъ нѣдѣль синдикализма, какъ «революціонный эволюціонизмъ». Это наслѣдіе первороднаго грѣха соціалистическихъ и анархическихъ смѣшаний, на самомъ дѣлѣ, конечно, только словесная революціонность: на дѣлѣ она означаетъ окончательный выходъ на путь реформизма.

Есть ли такой синдикализмъ, дѣйствующій внутри государства и въ формахъ права окончательная капитуляція передъ принципомъ государства и власти? Вовсе нетъ! Онъ преобразуетъ государство въ сторону минимума власти и максимума права. Онъ осуществляетъ какъ бы «демобилизацию власти». Не тотъ етатистъ, кто дѣйствуетъ въ формахъ права и справедливости, (ибо право по идеѣ — безвластно), а тотъ етатистъ, кто принимаетъ революціонное насилие, ибо революція всегда етатична, властна, инквизиціонна. Вотъ почему Фурнье (*La crise socialiste*) говоритъ: «Всѣ мы етатисты, всѣ, включая сюда и анархистовъ синдикализма; и это потому, что всѣ мы думали, что завоеваніе государства, для того лишь, чтобы имъ завладѣть или чтобы его разрушить, будетъ достаточно для всего и дастъ намъ все».

\* \*

Для соціализма основу всѣхъ юридическихъ и этическихъ смѣшаний несомнѣмѣстъ элементовъ заложилъ самъ Марксъ. Свойственная ему «ницета философіи» и бѣдность юриспруденціи дѣлали эти смѣшанія мало замѣтными. Эта традиція осталась и до сего дня; соціализмъ философски ницъ и юридически беспомощенъ. Самы соціалисты признаютъ, что юридическая сторона соціализма совершенно не разработана. Только такъ и можно объяснить всю эту невѣроятную путаницу въ вопросахъ права и государства. У Маркса есть два основныхъ противорѣчія, опредѣляющихъ будущее разложеніе его доктрины:

1. противорѣчіе между анархическимъ отрицаніемъ государства — и коммунистическимъ утвержданіемъ обобществленія орудий производства, слѣдовательно, утвержданіемъ и усиленіемъ государства. Юристы, конечно, и до русской революціи замѣтили, что соціалистической идеалъ есть крайнее выраженіе етатизма (напр. Ф.Ф. Кокопкинъ). Русский коммунизмъ показать это съ полной очевидностью.

2) Противоречие между идеей диктатуры пролетариата — и идеей непосредственной демократии. Съ особенной силой это противоречие выступает у Энгельса: «Демократическая республика есть специфическая форма для диктатуры пролетариата» (1891 г. Отзывы о проекте французской программы). Въ действительности всякая демократическая республика противится диктатурѣ и всякая диктатура уничтожает демократію. Демократія несовмѣстима съ соціализмомъ. Платонъ это установилъ въ теоріи, Ленинъ понялъ и осуществилъ на практикѣ.

Но даже и выражение: «Диктатура пролетариата» совершенно противоречиво. Пролетаріатъ не можетъ стать диктаторомъ, онъ можетъ только выставить диктатора или подчиниться диктатурѣ. Въ реальной жизни диктатура пролетариата означаетъ диктатуру «во имя пролетариата» и всегда въ концѣ концовъ диктатуру надъ пролетариатомъ. Утверждение диктатуры, какъ временной и переходной, тоже лишено смысла. Бакунинъ справедливо говорилъ, что «всякая диктатура хочетъувѣковѣчить себя». И, съ другой стороны, исторія не знаетъ другихъ періодовъ кромъ переходныхъ.

Однако, только одна сторона этой анти-номіи была у Маркса взята серьезно и сохранилась имъ неизмѣнно и до конца; другую сторону онъ утверждалъ только исходя, для прикрытия, лицемѣрно. Для него было важенъ коммунизмъ и диктатура; анархизма и демократіи онъ не хотѣлъ и боялся.

Прямо смѣшино придавать серьезное значеніе анархизму Маркса, какъ это дѣластъ Кельзенъ. Это значитъ дать себѣ обмануть Марксовской мимикией и демагогіей: Маркс хотѣлъ казаться революціонеромъ не менѣе Бакунина и анархистомъ не менѣе Прудона, — такова была мода времени. Проф. Новгородцевъ правильно усмотрѣлъ, что «безгосударственное состояніе» Маркса лежитъ въ направлении прямо противоположному всякому анархизму, въ направлении возрастающаго законничества и этизма: право и государство становятся излишними, потому что «норма и порядокъ входятъ въ кровь и плоть человѣка». Безгосударственное состояніе Маркса есть достигнутый предѣлъ рациональной тираниі, при которой уже не нужно регулировать, управлять и властствовать. Это такая гипертрофія государства, при которой оно уже перестаетъ быть похожимъ на государ-

ство. Ибо, если пантсизмъ въ сущности уже не знаетъ Бога, то панэтатизмъ уже не знаетъ государства. Власть становится ненужной при абсолютной подвластности, норма излишней при невозможности парушенія.

Свое отрицательное отношеніе къ демократіи Марксъ проявлялъ множество разъ. Всего ярче оно выступаетъ въ его враждѣ къ Лассалю. Можетъ показаться, что анархистъ и революціонеръ, возстающій противъ власти и государства, нападаетъ здѣсь на государственника; такъ можно было бы разуждать, если бы вмѣсто Маркса повелъ атаку Бакунина, у Маркса это означаетъ нечто совсѣмъ другое: инквизиторскій духъ Маркса, съ его жаждой диктатуры, и революціоннымъ декретизмомъ, съ его неуваженіемъ къ праву и принципиальнымъ отвержденіемъ всякаго этическаго идеализма — возрастаетъ здѣсь противъ Лассала, какъ продолжателя традиціи нѣменскаго идеализма, вѣрящаго въ нравственную природу правового государства, въ этическую цѣнность автономіи, демократіи, субъективнаго права и свободы. Конечно, въ этомъ спорѣ всѣ симпатіи на сторонѣ Лассала. И замѣчательно при этомъ, что именно Лассаль имѣлъ бы право ссылаться на идеалъ безвластной организаціи, какъ конечную цѣль правового демократического государства, опираясь на традицію Руссо и Фихте; напротивъ, какъ разъ Марксъ не имѣть права говорить объ этомъ идеалѣ.

\* \*

Вся эта система совмѣщенія несовмѣстимаго была разрушена реальною жизнью. Соціальное движение современности произвело настоящее распаданіе марксизма. Вотъ его основные исторические моменты.

Съ одной стороны, сохраняется чистая линія коммуниза съ утверждениемъ соціальной революціи, диктатуры пролетариата, классовой борьбы, разрушенія религіи, съ презрѣніемъ къ праву и демократіи. Эта линія сначала одиночно поддерживается Марксомъ и Энгельсомъ въ ихъ борьбѣ съ Лассалемъ, въ ихъ критикѣ «гутской программы», въ ихъ презрѣніи къ «соціаль-демократіи», вождей которыхъ Марксъ называетъ «убогими контреволюціонными болтунами» (письмо отъ 1879 г.), и они дѣйствительно контреволюціонны, ибо не пріемлютъ революціи и соціального преступленія, къ которому призываетъ коммунистический манифестъ.

Это теченіе, однако, на долго отступасть

назадъ передъ развитіемъ соціаль-демократіи, передъ государственнымъ демократическимъ и правовымъ реформизмомъ, въ духѣ Лассалля (передъ которымъ склоняется даже Энгельсъ). Однако, оно скрывается лишь для того, чтобы потомъ проявиться съ поразительной силой и максимальной прямолинейностью въ русской революціи, въ ленинизмѣ, въ III Интернационалѣ и дѣятельности международнаго коммунизма.

Противоположное теченіе, расколовшее соціализмъ и разрушившее единство марксовской доктрины, было создано Лассаллемъ (не Бакунинъ, конечно!). Не даромъ Марксъ и Энгельсъ tanto боялись Лассалля, это государственно-демократически-реформистское теченіе. Соціализмомъ оно называется только потому, что признаетъ соціальный вопросъ важнейшей проблемой современного правового государства. Оно прежде всего отвергаетъ принципъ соціального преступленія, путь диктатуры и революционной тираніи. Лассалль говоритъ: «было бы величайшимъ фактомъ культуры, если бы инициатива въ соціальномъ вопросѣ явилась плодомъ науки и любви, а не ненависти и дикой санклютской ярості». «Очутиться черезъ иѣсколько десятковъ лѣтъ въ разгарѣ пролетарской революціи и самимъ пережить ужасы юльскихъ дней! Но мы не допустимъ этого, этому не бывать!» Это теченіе признаетъ путь внутриправовой и внутригосударственный (Эрфуртская программа), путь соціальныхъ реформъ, по которому идутъ соціаль-демократы и всѣ парламентскія соціалистическія партіи.

Пока не было русской революціи и III Интернационала, это теченіе могло беззаботно считать себя истиннымъ соціализмомъ, исповѣдующимъ коммунизмъ и марксизмъ въ теоретической части Эрфуртской программы, и отодвигающимъ его практическіи въ безконечную туманную даль. Но съ момента русской революціи ему дается выборъ между «соціаль-предательствомъ» и коммунистической революціей; встаетъ вопросъ о томъ, настоящій ли это соціализмъ и марксизмъ, вѣдь пути открываются прямо противоположные: нальво — отрицаніе демократіи, отрицаніе права и всѣхъ свободъ и, прежде всего, воинствующее отрицаніе религіи, что Достоевскій считалъ существеннымъ признакомъ соціалистического міросозерцанія, такъ же какъ Марксъ и Энгельсъ и русскіе коммунисты; направо — утвержденіе и укрѣпленіе демократіи, субъективнаго права и всѣхъ

свободъ, начиная со свободы совѣсти («религія, какъ частное дѣло») и кончая свободой союзовъ.

Иdea по этому пути, новѣйшая германскай «соціалистическая» мысль пришла къ отрицанію нищеты материалистической философіи Маркса, къ требованію идеалистическаго міросозерцанія, къ отрицанію классовой ненависти, даже къ требованію любви и религіозности для массъ (Наторпъ, Зомбартъ, Шпенглеръ, Бюркъ). Вполнѣ свое временно поестественному, когда философъ права — Штаммлеръ, ставить, наконецъ, вопросъ: соціализмъ ли это? И отвѣчаетъ на него отрицательно: общественный идеалъ, какъ систему свободныхъ лицъ, какъ направление справедливаго хотѣнія, нѣть рѣшительно никакого основанія называть соціализмомъ. Юридически и экономически здѣсь берется направление противоположное соціализму: утвержденіе субъективнаго права частныхъ лицъ и союзовъ есть утвержденіе и укрѣпленіе въ тономѣ и чистнаго хозяйства, т.е. того самаго принципа, отрицаніе которого составляетъ сущность соціализма — коммунизма. Идея экономической автономіи и экономической демократіи прямо противоположна соціализму.

Соціальный реформизмъ вообще совсѣмъ не есть соціализмъ. Акціонерная компанія противоположна соціализму, также какъ «производительное товарищество» Лассалля, также какъ всякая фабрика и заводъ, купленные рабочими, также, наконецъ, какъ вообще всякая свободно организованная коммуна, изъ которой можно свободно выйти, если она существуетъ въ предѣлахъ правового государства. Прудонъ часто удивлялся: кто мѣшаетъ коммунистамъ устраивать ихъ коммуны, если онѣ имѣть такъ нравятся? Для этого не нужно никакого соціализма и никакой революціи, не нужно также согласія министра или палаты. Бѣда только въ томъ, что «коммуны» столь отвратительны всѣмъ, что въ нихъ можно вообще загонять только силой.

Нельзя думать, что это неважный споръ о словахъ. Сила словъ громадна и вредъ легкомысленной болтовни безконеченъ. Слова производятъ массовыя внушенія, бросаютъ сѣмена въ подсознаніе народа. О власти словъ свидѣтельствуетъ это выраженіе, возникшее въ синдикализмѣ: «революціонарная эволюція»; повидимому, это значитъ: хорошая, настоящая, истинная эволюція. Продолжительная революціонарная фразеология внушала, что революціон-

ность есть признакъ благородства. Необходимо напомнить, что т о в а р и щ е с т в о на п а я хъ не должно состоять непремѣнно изъ большевицкихъ «товарицей», что соціальный вопросъ не есть «соціализмъ», что соціальный идеалъ не есть соціалистический идеалъ, — это нужно сказать и направо и налево.

Соціализмъ, превратившійся въ политику соціальныхъ реформъ, не есть соціализмъ. Кто изъ либераловъ и консерваторовъ, кто изъ промышленниковъ и капиталистовъ не будетъ радъ, если рабоче въ правовыхъ формахъ (т.е. не грабя и не убивая) достичнутъ «достойного человѣческаго существованія»? Нужно только помнить, что общество состоится не изъ однихъ рабочихъ и что соціальный вопросъ не есть только «рабочій вопросъ».

Если соціализмъ есть обѣщаніе Эрфуртской программой и коммунистическимъ манифестомъ «величайшее благосостояніе и всесторонне гармоническое усовершенствованіе», «освобожденіе не одного только пролетариата, но и всего человѣческаго рода», если соціализмъ состоится просто въ томъ, чтобы въсѣмъ было хорошо, какъ это думаетъ наивная масса, загипнотизированная словами, тогда всѣ мы соціалисты и нѣтъ никакихъ несоціалистовъ. Къ сожалѣнію (или къ счастью), русскій опытъ показалъ, что соціализмъ, есть такой строй, когда всѣмъ плохо и всѣмъ невыносимо, за исключеніемъ властивушихъ. Показать одиозность соціализма и революціи народнымъ массамъ — вотъ задача соціального воспитанія. Въ противоположность Сорелью мы должны сказать имъ: освобожденіе отъ насилия и соціального преступленія спасетъ міры!

Повсюду соціальное движение должно выбирать между коммунизмомъ и антикоммунизмомъ, между подлиннымъ соціализмомъ и демократической партіей соціальныхъ реформъ. Эта необходимость раздѣленія несовмѣстимаго осуществилась и во французскомъ соціализмѣ на Турскомъ съездѣ 1920 г. По вопросу о присоединеніи къ III Интернаціоналу соціалистическая партія окончательно раскололась: большинство высказалось за присоединеніе къ III Интернаціоналу, выразивъ этимъ, что оно считаетъ сущностью соціализма — коммунизмъ, и принявъ ясное и точное название *partie socialiste-communiste*, а меньшинство, конечно, отдѣлилось, сохранивъ для себя старое название: *partie socialiste unifiée*. Леонъ Блюмъ говорилъ па-

съѣздѣ (желая, конечно, удержать отъ присоединенія къ III Интернаціоналу), что соціализмъ и коммунизмъ два противоположныхъ міровозрѣнія, двѣ несовмѣстимыхъ доктрины революціонизма и реформизма. Это вѣрно, но только при томъ условіи, если соціальный демократический реформизмъ перестаетъ быть соціализмомъ, берущимъ направление на коммунизмъ и перестаетъ имъ именоваться. Въ самомъ сохраненіи термина «соціализмъ» есть нѣкоторая вредная безмысленность, нѣкоторое лукавство. Въ самомъ реформизмѣ еще возможно раздѣленіе путей: или соціаль-демократизмъ будетъ умаленнымъ коммунизмомъ, ставящимъ своей цѣлью постепенно возрастать, чтобы, въ концѣ концовъ, захватить власть и стать полнымъ коммунизмомъ, уничтоживъ всѣ права и свободы, которыми онъ пользовался на своемъ пути, или же соціаль-демократизмъ будетъ поворотомъ отъ коммунизма въ противоположную сторону и тогда онъ исчезнетъ права именоваться соціализмомъ, ибо сущность соціализма есть коммунизмъ.

\* \* \*

Глубочайшее недомысліе соціализма коренится въ нѣкоторомъ фундаментальномъ непониманіи идеи права, которое свойственно всей соціалистической литературѣ. Въ отношеніи къ праву соціализмъ обнаруживаетъ слѣдующее противорѣчіе: съ одной стороны, онъ есть законничество и декретизмъ, вѣра въ абсолютную силу нормы, рациональнаго урегулированія жизни; все хаотическое, анархическое должно быть урегулировано закономъ, должно стать закономѣрнымъ и эта закономѣрность есть основная цѣль и основное дѣло соціалистического разума. Съ этой точки зренія соціализмъ долженъ быть бы выше всего ставить право и законъ и называться чистымъ юридизмомъ.

Но, съ другой стороны, для соціализма въ высшей степени характерно презрѣніе къ праву, ярко выраженное въ русскомъ коммунизмѣ, въ коммунистическихъ судахъ, въ дѣйствіяхъ коммунистической администраціи. Марксъ положилъ основу такому отношенію къ праву, какъ «буржуазному предразсудку». Это отрицаніе права восходить къ Сень-Симону, который, является настоющимъ его инициаторомъ. Идея права и справедливости совершенно отсутствуетъ у Сень-Симона, хотя онъ признаетъ идею закона и легальности. Какъ объяснить это странное противорѣчіе?

Оно становится яснымъ изъ усмотрѣнія

сущности права. Наилучший анализ сущности права далъ величайшій современный русскій юристъ Петражицкій. Если устранить всѣ субъективныя особенности и недостатки его теоріи, считающей себя психологіей права, то мы получим настоящую феноменологію права, формулированную съ рѣдкой отчетливостью и глубиной, со свойственнымъ этому ученому исключительнымъ проникновеніемъ въ стихію права.

Сущность права состоить въ императивно-аттрибутивной нормѣ, въ нормѣ, устанавливающей «права» и налагающей «обязанности»; или, подходя съ другой стороны, — въ правоотношениі (двусторонней связи правомочій и обязанности, *iuris vinculis*) установленномъ нормою.

Право есть *установленіе* — сознательное или безсознательное, рациональное или интуитивное, обычное или законное, выраждающее то, что «установлено» или то, что «установилось» — но оно всегда *номотетично*, т.е. есть дѣяніе, творчество, художество своего рода («царственное искусство» по слову Платона). Въ силу этого элементы права необходимо связаны телологически. И прежде всего ясно, что не норма есть цѣль, а конкретное правоотношеніе есть цѣль: смыслъ закона въ установлении конкретныхъ правоотношений между живыми субъектами права («не человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка»). И даѣтъ, каждое правоотношение двусторонне; спрашивается, какая изъ двухъ сторонъ есть настоящій смыслъ, настоящій телось правоотношений? Иначе говоря, налагаются ли «обязанности» для *того*, чтобы предоставлять права; или же предоставляются «права» только для *того*, чтобы налагать «обязанности»? Истинный телось права заключается, конечно, въ *правомочії*, въ субъективномъ правѣ лежить смыслъ и цѣльность всякаго права, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ терминъ «право». Право установлено для того, чтобы мы «имѣли право» жить и дѣйствовать, а не для того, чтобы связать насть закономъ, какъ «бременами неудобоносимыми». Петражицкій вскрываетъ переживание «обязанности», какъ «обязанности», какъ несвободы, какъ умаленія и ограничений моці; напротивъ, переживание права («я имѣю право») какъ расширение моці, какъ освобожденіе, какъ обоснованіе и укрѣпленіе свободы. Въ какомъ изъ этихъ двухъ состояній лежитъ истинная цѣльность для человѣка? Можетъ ли быть сомнѣніе въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ? То,

что цѣльно въ правѣ, есть сфера субъективной свободы, право есть «система свободы». Цѣль права, цѣль закона не связывать и обязывать, а предоставлять (аттрибутивная функция у Петражицкаго) и освобождать. Какъ не кажется очевидной такая точка зрѣнія, — все же возможно и существуетъ противоположное міросозерцаніе.

Можно въ *обязанности* усмотреть смыслъ и цѣльности правоотношениія. Тогда «права» существуютъ только для того, чтобы налагать обязанности, а обязанности существуютъ для того, чтобы законъ былъ исполненъ. Все телологическое отношение переворачивается: не законъ существуетъ для того, чтобы установить конкретный правоотношенія, а, наоборотъ, конкретные правоотношения существуютъ только для того, чтобы посредствомъ обязанности воплотить и реализовать абстрактную норму закона. Закономѣрность есть смыслъ права; не свобода, а порядокъ есть телось права. Такое міросозерцаніе есть *законничество*. Его принципъ: не суббота для человѣка, а человѣкъ для субботы. Это ветхозавѣтное, античное этическое міросозерцаніе, дохристіанско и вѣнѣхристіанско. Христіанство, какъ религія свободы, его принять не можетъ. Платонъ, не видѣвшій никакой цѣльности въ личной свободѣ къ въ иррациональному богатству ея конкретныхъ воплощений, всю цѣльность полагалъ въ абстрактной идеѣ закона, въ декларативной нормѣ разума. Послѣдовательный результатъ такой этической точки зрѣнія есть *коммунизмъ*, какъ система абсолютной связаннысти закономъ, какъ «система обязанностей».

Теперь только ясно, какимъ образомъ соціализмъ и коммунизмъ отрицаютъ право, будучи *законничествомъ*: онъ отрицає субъективное право, какъ сферу свободы именно потому, что оно непроницаемо для закона, что оно кладеть предѣлы власти закона и законной власти, что оно безвластно (или никому неподвластно въ своей сфере). Паномизмъ этого не допускаетъ, декретизмъ рациональной нормы этого не терпитъ.

Сень-Симонъ является классической иллюстраціей такой точки зрѣнія: онъ вѣритъ въ силу декрета, въ силу закона, въ силу легальности: соціализмъ устанавливается властью, онъ можетъ быть установленъ, по его мнѣнію, даже королевскимъ закономъ. Но Сень-Симонъ совершенно отрицаетъ субъективное право: для него это «эгоизмъ». Цѣни и важны только

**обязанности** («нужно напоминать индивиду обязанности, побуждать къ ихъ исполненію, заставлять бояться ихъ несоблюденія»). Сень-Симонъ). Сень-симонисты совершенно отрицаютъ принципъ автономіи личности и общества и проповѣдуютъ полное и абсолютное подчиненіе власти. Они настоящіе отцы большевицкаго коммунизма, юридически болѣе толковые чѣмъ Марксъ, но у нихъ Марксъ взялъ свою идею, что право есть «буржуазный предразсудокъ» и что всякое право есть санкционированное неравенство. Его непродуманная вражда къ государству есть вражда къ праву, кла дущему предѣлы самодержавію соціалистической нормы.

Русскій соціалистической правопорядокъ пошелъ всесѣю по этому пути: съ одной стороны — манія законничества, жажды налагать «бремена неудобоносимыя», неудержимый потокъ декретовъ, вѣра въ то, что все можно декретировать; съ другой стороны — полное неуваженіе ко всяческимъ «правамъ». Цѣль совѣтскаго закона: сказать гражданамъ, что они обязаны дѣлать. А всякия «права» представляются собою тѣ временно неурегулированные остатки свободы, которые еще не потребовались для коммуны. Въ принципѣ и они должны были быть урегулированы и въ идеалѣ будуть урегулированы. Субъективные права здѣсь существуютъ по недосмотру государства и его закона, или за ненадобностью для государства. Въ отношеніи къ коллектиvu существуютъ въ принципѣ только обязанности, а всѣ права въ принципѣ принадлежатъ только коллективу. При этомъ коммунистическое государство само опредѣляетъ, какъ далеко идетъ его обязываніе и сколько еще остается у «гражданъ» остатковъ свободы. Никакихъ неотъемлемыхъ гражданскихъ правъ здѣсь не существуетъ, а потому и самое понятіе «гражданина» есть недоразумѣніе. Отсутствіе субъективныхъ публичныхъ правъ есть точный юридический признакъ коммунистической концепціи.

Такова юридическая природа соціализма. Она во всемъ противорѣчитъ христіанскому идеалу. «Христіанскій соціализмъ» есть безсмысленное понятіе. «Соціализмъ и христіанство относятся другъ къ другу, какъ огонь и вода», говоритъ Бебель и въ этомъ онъ правъ, также какъ правы въ этомъ и Марксъ и Ленинъ. Христіанство отрицаетъ законничество и фарисеизмъ, который видитъ смыслъ закона въ томъ, чтобы налагать бремена неудобоносимыхъ обязан-

ностей; но христіанство не отрицаетъ право, какъ сферу свободы, какъ условіе возможноти совершенія или несовершенія подвиговъ: ибо нужно право распоряженія своей собственностью, чтобы «продать имущество и раздать нищимъ». Ал. Павель ставить своей цѣлью разрушить идею законничества и фарисеизма, но онъ признаетъ цѣнность субъективнаго права и пользуется своимъ правомъ римскаго гражданства, какъ «ссыпаемъ возможности» продолженія своей христіанской проповѣди. Въ силу этого отрицанія законничества христіанство, конечно, на сторонѣ того міросозерцанія, которое считаетъ, что право есть «система свободъ». Если «не человѣкъ для субботы, а суббота для человѣка», — то это значитъ, что цѣль закона — личность, ея возрастаніе, ея свобода: смысль субботы право отдыха и право духовнаго освобожденія отъ низшихъ материальныхъ заботъ, а не обязанность формальнаго воздержанія отъ всѣхъ дѣйствій, хотя бы необходимыхъ для спасенія жизни. Христіанство не утверждаетъ обязанности раздать имущество нищимъ. Оно признаетъ святость свободной жертвы, но жертва только тогда есть жертва, когда она не есть выполненіе обязанности. Христіанство не утверждаетъ ни обязанности богатыхъ отдавать свое имущество, ни права бѣдныхъ отнимать имущество у богатыхъ. Паѳосъ соціализма противоположенъ христіанскому: это паѳосъ отнятія, а не даренія!

Христіанство признаетъ цѣнность ту свободу, которая содержится во всякомъ субъективномъ правѣ: именно свободу произвола, свободу грѣха или подвига. Богъ даровалъ человѣку эту свободу и она не должна быть отнята у него никакими учрежденіями, никакими законами. Человѣкъ не долженъ быть превращенъ въ безгрѣшный автоматъ, непогрѣшемо дѣйствующій механизмъ. Богъ могъ его сдѣлать такимъ, но не захотѣлъ этого. Право урѣзываетъ и ограничиваетъ только такую свободу произвола, которая убиваетъ другую личность, уничтожаетъ чужую свободу.

Когда Марксъ говорить о свободѣ, когда вообще соціалисты говорять о свободѣ, то это означаетъ иѣчто совершенно противоположное: тамъ свобода означаетъ сплошную рационализацию жизни! освобожденіе колективнаго, родового человѣка отъ иррациональныхъ силъ природы и иррациональныхъ экономическихъ отношеній (въ этомъ и состоять противопоставленіе царства свободы и царства необходимости

у Маркса, какъ на это справедливо указалъ проф. Новгородцевъ). На мѣсто «свободы» поставляется «разумность», а на мѣсто разумности — коммунизмъ, ибо онъ единственно разуменъ. Такой «свободѣ» конечно, прямо противоположна свобода, которая выражается словами Достоевскаго: а не послать ли намъ къ черту эти хрустальные дворцы соціализма единственно для того, чтобы по *своей глупой волѣ* пожизнѣ? Такая свобода иррационального произвола, свобода «своеволія», заключающая въ себѣ возможность грѣха, но зато и возможность заслуги — дана человѣку Богомъ и сохранена и преображенна Богочеловѣкомъ: «Я научу васъ истинѣ и истина сдѣлаетъ васъ свободными». Тоже самое обѣщаетъ Марксъ и соціализмъ: онъ присваиваетъ себѣ задачу Мессіи, съ тою только разницей, что говоритъ: я подчиню васъ истинѣ и истина сдѣлаетъ васъ свободными. Это и есть принципъ инквизиціи: *compergete intrare!* Разница въ томъ, что свобода произвола, сохранимая въ правѣ, здѣсь отрицается и отсѣкается, а потому и свобода разумности, свобода въ истинѣ, перестаетъ быть подвигомъ и заслугой и сама истинность искачается въ свою противоположность, въ абсолютную ложь. Свободы произвола, свободы выбора, свободы иррациональной — соціализмъ не хочетъ дать человѣку: этотъ даръ напрасный долженъ быть отнятъ, онъ не способенъ человѣку, подвигъ Христа нужно исправить, также какъ нужно исправить исконную ошибку Творца («Великій Инквизиторъ»). Но если такъ, то нужно уничтожить субъективное право, автономію личности и демократію. Ибо субъективное право всегда заключаетъ въ себѣ свободу произвола, свободу грѣха или заслуги, свободу раздать имущество нищимъ или прокутить или хранить въ «подвалѣ тайномъ». Точно также и автономія народа и демократія могутъ всегда «послать къ черту хрустальные дворцы соціализма» — въ этомъ величайшее преимущество принципа автономіи.

Въ силу этого нельзя демократію обвинять въ томъ, что человѣчество безбожно, безвкусно и пошло и некрасиво живетъ въ демократіи (какъ это утверждается, напр., К. Леонтьевъ и многие другие критики демократіи): *volenti non fit iniuria*. Это значило бы обвинять свободу въ томъ, что человѣкъ дурно пользуется свободой, это значило бы обвинять субъективное право въ томъ, что человѣкъ дурно пользуется правомъ. Демократію можно упрекать только тогда, если она

предписываетъ безбожіе и безвкусіе, но это значитъ критиковать ее за то, что она нарушаетъ ею установленный и ею признанный принципъ автономіи, т.е. права свободного выбора и свободного творчества. Къ этому и сводится всякая разумная критика парламентаризма и демократіи: указание на то, что данная политическая форма перестаетъ быть системой права и системой свободы. Упадокъ творчества, упадокъ красоты происходитъ отъ изыхания глубочайшихъ источниковъ религіозной жизни, которые лежатъ въ глубинахъ сердца, въ глубинахъ духа. Право этихъ источниковъ создать не можетъ, оно можетъ ихъ лишь охранять; но оно не можетъ быть обвиняено въ томъ, что они изсякли. Если мы возстановимъ средневѣковья учрежденія, мы не возстановимъ душу средневѣковаго человѣка, которая насыщена можетъ восхищать, какъ не возстановимъ ее антивариально посредствомъ костюма или мебели.

Настоящая тема соціальной жизни современности есть борьба новой тирании съ новымъ освобожденіемъ. Для идеи ведутъ эту борьбу: идея *безправно властнаго механизма* и идея *безвластно правовой организаціи*. Неправильно думать, будто эта борьба будетъ выполнятъся старыми силами монархіи и демократіи (республики). Она можетъ одинаково протекать въ предѣлахъ каждой изъ этихъ формъ. Борьба монархіи и республики, даже вообще консерватизма и прогрессизма есть тема прошлаго и даже далекаго прошлаго, не представляющая теперь никакого актуальнаго интереса. Однаково неправильно думать, что монархія непремѣнно осуществить право и справедливость, и защитить Церковь, какъ неправильно предаваться традиціонной демократической паникѣ предъ всякою тѣнью монархизма, какъ передъ тиранией и инквизиціей. Мнѣть обѣ «ужасахъ царизма» лишенъ теперь всякаго смысла. Современная тирания и тирания будущаго облекается въ совершенно иныхъ одеждахъ и объявляютъ себя всегда прогрессивной и всегда врагомъ всякой реакціи. Коммунизмъ исповѣдуетъ религию прогресса и вѣрить въ свою прогрессивность, хотя бы концомъ этого прогресса былъ прогрессивный параличъ. Съ другой стороны, столь же безмысленно отождествлять демократическую республику современности съ идеаломъ безвластно-правовой организаціи. Революціонный мнѣть о «чудесахъ республикъ» тоже потерять всякий смыслъ. Народамъ, живущимъ въ

Формахъ демократії, необхідні соціальний ідеалъ. Демократія стала фактомъ, обнаруживши, какъ и всякое фактическое состояние, огромные недостатки, а потому ни въ какомъ случаѣ идеаломъ быть не можетъ. Справедливое отношение къ демократії требуетъ, однако, признанія тѣхъ цѣнностей, которыя въ демократії официально признаны и до извѣстной степени обезпечены, и прежде всего, цѣнности субъективныхъ публичныхъ правъ. Справедливое отношение къ монархії требуетъ, съ одной стороны, признания ея заслугъ передъ идеей права: кодексъ Юстиціана, кодексъ Наполеона, русский Сводъ Законовъ и русскіе Судебные Уставы были созданы не республиканскою властью.

Вопросъ о монархії и республикѣ никакого актуального значенія въ современномъ государственномъ правѣ не имѣеть. Важна не монархія и республика, а то, что въ монархії и республикѣ происходитъ, что считается соціальнимъ идеаломъ, что опредѣляетъ направление соціального движения. Монархія можетъ быть демократической (Англія) и антидемократическою, фашистской (Італія). Да и кто теперьпомнить, что въ Італіи, или въ Бельгії существуетъ монархія? Современная монархія ничему не содѣйствуетъ и ничему не мѣшаетъ въ решеніи соціальной проблемы. Что-же касается монархіи Петра, или Людовика XIV, монархіи Цезаря, Александра Македонского, или Фараоновъ, то мы должны помнить неумолимый законъ времени, законъ *необратимости*. Они-же есть законъ творчества, законъ творческой эволюції. Только язычество, вѣрящее въ законъ *вѣчного воззреченія* можетъ мечтать о возвращении монархіи Фараоновъ. Христианство не вѣритъ въ идею вѣчного воззреченія и утверждаетъ необратимость времени, поэтому оно есть религія творчества и абсолютного обновленія. Если-бы встали изъ гроба и ожили всѣ эти герои древности, цари и боги старого государства то имъ предстояло-бы неизбѣжно рѣшать

новыя соціальные проблемы въ новыхъ формахъ. Они такъ-же не могли-бы управлять въ формахъ старой автократіи, какъ не могли-бы вести войну при помощи лука и стрѣль. Христіанство съ великой мудростью выражаетъ эту неизбѣжность новыхъ формъ для нового творческаго содержанія, данного намъ Пророкомъ: нельзя новое вино вливать въ старые мѣхи!

Если-бы воскресъ Петръ, онъ конечно мгновенно оріентировался бы въ новыхъ проблемахъ и новыхъ формахъ рѣшенія и избралъ бы рѣшеніе коммунистическое, которое вполнѣ совмѣстимо съ абсолютной монархіей и имперіализмомъ. Онъ услышалъ бы советъ Сеня-Симона, советы Конст. Леонтьева и советы Шпенглера: разрѣшить соціальный вопросъ монархическимъ декретомъ, и сталъ бы властвовать, какъ самодержавный большевикъ. Ибо коммунизмъ есть кратчайший способъ разрѣшающей задачу: какъ властвовать надъ рабочими и крестьянами?

Монархія такъ-же можетъ угнетать, какъ и освобождать (напр. освобожденіе крестьянъ). Демократическая республика также можетъ быть либеральной, какъ и преступно-реакціонной (напр. афинская демократія, казнившая Сократа). Поэтому дилемма: монархія или республика—ничего не говорить и ничего не рѣшаетъ. Кто хочетъ что-нибудь понять въ реальныхъ судьбахъ современной Европы и современной Россіи, долженъ прежде всего отрѣхнуть практику партійныхъ раздѣлений и наименованій. Послѣдня потеряла смыслъ и значеніе. Консерваторы ничего не сохранили! Либералы никого не освобождаются! Соціалисты ничего не обобществляютъ (кромѣ слова «товарищъ»)! Радикалы не дѣлаютъ ничего радикального! Все это фантазмы, скрывающіе отъ насъ борьбу реальныхъ силъ истории. И послѣдня еще не поняты и не осмыслены.

## Б. Вышеславцевъ.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЕДИНЕНИЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ПРОСВѢЩЕНИЕ ВЪ ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕРСПЕКТИВѢ.\*).

Я не взялъ бы на себя смѣлости столь неожиданно и непредвидѣнно для меня говорить предъ вашимъ достопочтеннымъ собраниемъ по такому наикаважнѣйшему вопросу, какъ междуцерковное объединеніе, еслибы въ присутствіи моихъ высшихъ іерарховъ не было вполнѣ увѣренъ, что выражаютъ здѣсь общеприятыя у насть аксіомы, потому что это суть истины библейскія и святоотеческія, т. е. универсально обязательныя. А заключаются они въ томъ, что взаимное и всеобщее христіанское единеніе есть не только заповѣдь Христа Спасителя и не только наша всецѣлая моральная обязанность. То и другое вѣрно, но именно потому, что тутъ потребность самого нашего христіанского бытія, которое безъ этого не можетъ существовать, функционировать и развиваться нормально.

## I.

Помимо всякихъ доктринальныхъ теорій и отвлеченныхъ доктринъ — опытъ всѣхъ народовъ и временъ съ неотразимостю убѣждаетъ, что послѣ грѣхопаденія че-

ловѣчество эмпирически автономно лишь на зло и не въ силахъ было самостоятель но избавиться отъ этого ужаснаго положенія. При всеобщности подобного явленія оказывалось совсѣмъ невѣроятнымъ самоубытное человѣческое возрожденіе, ибо это дефектъ натуральный, получаемый по наслѣдству всѣми безъ из занятія. Даже законъ божественный, данный во спасеніе, послужилъ въ Ветхомъ Завѣтѣ къ осужденію и смерти. Необходимо было непосредственное участіе эссенциаль но-божественного начала, дабы своимъ общеніемъ возродить грѣховное человѣческое естество. И вотъ «когда пришла эта полнота временъ, Богъ послалъ Сына Своего» (Гал. IV, 4-5), Который, какъ Богочеловѣкъ, своею крестною смертью пробрѣлъ насть «вѣчное искупленіе» (Евр. IX, 12).

Однако послѣднее пока бываетъ собственностью Божественнаго Обладателя и можетъ получиться только отъ Него. Посему обязательно тѣснѣйшее единеніе со Христомъ, чтобы достигнутое для насть благодатное избавленіе натурально со общалось памъ и оставалось нашимъ личнымъ христіанскимъ достояніемъ. За отсутствиемъ заслуженности дѣлъ человѣческихъ — исключительнымъ средствомъ бываетъ вѣра, которая таинственно и жизненно приводитъ насть къ сліянію со Христомъ, а осуществляется透过 спа-

\*.) Эта рѣчь — въ англійской передачѣ — была предложена на специальному «митингѣ» 8 июля (25 июня) 1925 г. (среда) въ 51(2 час. пополудни въ большомъ залѣ Королевскаго Колледжа (King's College) въ Мейдингѣ (Strand, W. C. 2) подъ предсѣдательствомъ епископа Бирмингамскаго Rt. Rev. Ог. Н. Russel's; тамъ съ русской стороны говорили еще митрополит Евло-

гій, епископъ Веніаминъ, ректоръ Русской Православной Академіи въ Парижѣ (93, rue de Crimée, Paris XIX)

## II.

Сительный актъ въ крещеніи, когда мы спогребаемся Ему (Кол. 2 : 12), дабы какъ Христосъ Воскресъ изъ мертвыхъ силою Отца, такъ и намъ ходить въ обновленной жизни (Рим. VI: 4). Значить, теперь приобрѣтенъ новый и преизобилійный жизненный источникъ, гдѣ изъ нашей смерти возникаетъ наилучшее бытіе. Но разъ смерть наша была со Христомъ и во Христѣ, то, очевидно, Онъ и творить это великолѣкое чудо, замѣния нашу жертвенность настолько, что дальше уже не я живу, но живеть во мнѣ Христосъ (Гал. 2: 20).

Ясно, что теперь происходитъ реальностинственное слияніе съ Иисуспителемъ и поглощеніе въ Немъ нашей немощи вседѣйствиеною силой Божіей (Рим. VI: 5 ст.). При этомъ «всѣ во Христа крестившіеся, во Христа облекаются» (Гал. 3: 27), становясь едино съ Нимъ по благодатному органическому общенню. Тогда они — по прекрасному толкованію св. Иоанна Златоуста — приходять *εἰς μίαν εἰναρμοκαν καὶ μίαν ἴδειν*. съ Господомъ Спасителемъ и непосредственно воспринимаютъ всѣ Его прерогативы. Поскольку же Онъ — Сынъ Божій, то и крестившіеся бывають чадами Божіими по вѣрѣ во Христа Иисуса (Гал. 3: 26), хотя — по сравненію съ Нимъ — наше богосыновство не эссенціальное, а производное и вторичное. Это есть «усыновленіе» (*ιδεῖσθαι*) черезъ Иисуса Христа (Еф. I: 5. Рим. VII: 23), однако не адоптивное только и не юридическое, ибо мы оказываемся дѣйствительно сынами Божіими со всѣми дарами Духа и правами наслѣдованія (Гал. IV: 5-7). (Рим. VIII: 14).

Слѣдовательно, христіанство есть реальное богосыновство, которымъ всякий непремѣнно награждаєтся при самомъ своемъ возрожденіи. Каждый христіанинъ по своему званію обязательнѣо обладаетъ благодатнымъ богосыновствомъ. Но это въ равной степени несомнѣнно для всѣхъ членовъ христіанской семьи, и потому всѣ вѣрующіе суть чада Божіи по самой природѣ своего христіанского бытія при его происхожденіи. Если же христіане — дѣти единаго Отца, то естественно, что они и братя между собою въ силу своего облагодательствованія. Наряду съ общимъ для всѣхъ богосыновствомъ не менѣе безспорно и реально взаимное христіанское братство, какъ неразрывное отъ самого христіанского достоинства во всѣхъ оправданныхъ.

Но, будучи всецѣльнымъ братствомъ, христіанство не просто должно бытъ, а необходимо бываетъ и христіанскимъ единствомъ. Послѣднее является основнымъ свойствомъ нашего христіанского бытія, которое нормально выражается лишь всеобщею братскою солидарностью. Отсюда и универсальное христіанское единеніе составляетъ самую сущность благодатного возрожденія и удостовѣряетъ его. Это — не догматический постулатъ, а реальный христіанский фактъ.

Въ такомъ случаѣ понятно и дальнѣйшее, что здѣсь всякое объединеніе возможно и законно лишь на основе фактическаго сходства въ томъ, что выражаетъ природу нашего христіанского братства. А это — «каноны» «новой твари» (Гал. VI: 16, 15) или нормы нашего христіанского бытія опредѣляемаго точными законами, которые служать для него всегдающими основами нормальной жизни. Въ разумномъ истолкованіи настѣнь, это будутъ догматы, а они, являясь обязательными стихіями христіанской жизни, столь же необходимы для взаимнаго признания, чтобы затѣмъ наступило подлинное, реальное объединеніе. По сему безъ догматического единомыслия не можетъ быть истиннаго и полнаго междуцерковнаго единства, поскольку послѣднее создается исключительно слияніемъ въ догматическихъ нормахъ христіанской дѣйствительности.

Это есть эссенціальное, онтологическое требование, и его нельзя обойти или преодолѣть никакимъ инымъ способомъ. Даже самая любовь христіанская, которая «никакже отпадаетъ» (I Кор. XIII: 8), не способна замѣнить это условіе и стать всесовершенной, ибо безъ него всегда будетъ неувѣренною и иногда неискреннею. Высказываютъ, что догматы часто были *elaborate articles of disunion* и предпочтитають ричліанскій агностицизмъ и адогматический латitudинаризмъ. Но первое было бы возвращеніемъ ко временамъ «невѣдомаго Бога» (Дѣян. XVII: 23) и нетерпимо въ христіанствѣ, когда Единородный Сынъ исповѣдалъ Небеснаго Отца (Иоан. 1: 18) и Духъ Св. наставляетъ на всякую истину. (Иоан. XVII: 3). А что касается адогматизма, то онъ исключаетъ самую потребность междуцерковнаго единенія, легко уживается и примиряется со всѣми, допуская широкую диспарата-

ность вѣрованій, богослужебного уклада и христіанской практики, чѣмъ вносится уже объективная запутанность и стѣсняются всякия убѣждённыя соглашения. Самый объект исчезаетъ въ самыхъ типическихъ очертаніяхъ, а безъ нихъ не бываетъ и живой реальности.

Именно послѣднюю и констатируютъ доктрины, почему они не могутъ быть разъединяющими, а — напротивъ — служить единственнымъ средствомъ истиннаго, жизненнаго оближенія. Обратное бываетъ лишь въ томъ случаѣ, когда доктрины искусственно направляются къ отдѣленію фарисеевъ отъ мытарей или столь мелочны, что подавляютъ христіанскую свободу. (Гал. V; 1, 13), уничтожаютъ всякую индивидуальность и водворяютъ мертвящій шаблонъ, порождая зловредный конфессиональный шовинизмъ. А все это происходитъ исключительно потому, что совершаются вопреки реальному предмету или сверхъ его природы. Понятно, что безъ этого доктрины становятся объективными квалификаціями и создаютъ прочное объективное объединеніе, такъ какъ констатируютъ лишь самое существенное въ христіанствѣ и оставляютъ неприкосновеннымъ все индивидуально-отличительное, какъ это вездѣ и всегда бываетъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Въ этомъ смыслѣ докторъ — основа, опора и охрана христіанского единства. Наилучшимъ подтвержденіемъ его является святой Никейскій соборъ, память которого собрали на сходѣ изъ разсѣянія и доставила мнѣ высокую честь быть гостемъ вашихъ, дорогихъ и досточтимыхъ коллегъ.\*)

Тогда была страшная эпоха въ исторіи христіанства, которому грозила опасность потерять все достигнутое среди взаимныхъ смутъ и внутренне ослабѣть отъ своихъ раздѣлений. Бывали моменты, когда аrianство захватывало большинство христіанского міра и грозило истребить его своею еретической нетерпимостью. Спасеніе началось лишь доктринальской формулировкой въ Символѣ вѣры, а послѣдний доставилъ потомъ

\*) Во времена своего пребыванія въ Англіи по случаю Никейскихъ торжествъ съ 26 (13) іюня (среда) по 21 (8) іюля (вторникъ) 1925 г. авторомъ былъ гостемъ Лондонскаго Университета и находился на полномъ иждивеніи въ Общежитіи Королевскаго Колледжа. Членовъ этой высокой корпораціи онъ и разумѣлъ въ настоящемъ своемъ обращеніи.

и всесцѣлое христіанское объединеніе на почвѣ констатированной существенной доктринальной истины, которая вызывала признаніе безъ пожертвованія свободой индивидуального усвоенія.

### III.

Отсюда мы наглядно убѣждаемся, что и впредь междуцерковная солидарность должна устроиться доктринально по принципу Викентія Лириńskiego: *pi necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas.* Но разумѣется, для сего должно быть жизненное тяготѣніе, обеспеченное прошлымъ и функционирующее досега. Съ этой стороны я имѣю наиболѣе отрадныя уніональные перспективы въ отношеніи англиканства, съ которымъ православный Востокъ издавна связанъ тѣсными узами. Одинъ изъ ученикъшихъ современныхъ юрарховъ англиканскихъ пишетъ, что «we have to think of the English Church of that (first) period as being part of an undivided Universal Church, and we have an interesting reminder of that in the fact that one of the greatest of the early Archbishops of Canterbury was Theodore of Tarsus, a Greek, to whom this Church and country owe the first systematic organization of its religious life» (Rt. Rev. Bishop Arthur C. Headlam, *The Church of England*, London 1921, p. 25). Это добродѣло начало благожелательной взаимности сохранилось по-тому и съ особымъ блескомъ проявилось въ послѣдній времена, когда имѣніе изъ англиканской среды исходили свѣтлые лучи для страдающаго православія среди всеобщей тьмы. Огромны заслуги англиканства по дѣлу о вселенскомъ патріархатѣ, где лишь энергическое участіе вавшаго достойнѣйшаго архіепископа Randall Davidson'a спасло для православія жизненный центр канонического единства. А для демонически терзаемой моеї Россіи православной англиканской Церкви — во главѣ и членахъ — была и остается единственную печальницей своей христіанской сестры, истекающей кровью мучениковъ и исповѣдниковъ, — тою самою кровью, которая нѣкогда была «съменемъ христіанства» и сейчасъ является священнымъ залогомъ нашего христіанского союза. И послѣдний предполагается не случайно и безотчетно, а описывается на объективной готовности къ справедливому доктринальному единомуыслию. Въ редактированной мною «Пра-

вославной Богословской Энциклопедії» я еще въ 1911 году (т. XII, стлб. 731) имѣль душевную радость напечатать слѣдующее знаменательное заявление члена англиканского духовенства, Rev. Andrew Amas'a: «Англиканская Церковь всегда оставалась върною идеѣ о святой каѳолической церкви какъ въ своей организаціи съ епископами, священиками и діаконами, такъ и въ своемъ учени при ея преданности каѳолическимъ символамъ даже и въ трудныя времена, вообще извѣстныя подъ именемъ реформаціи. Рѣшительно возставава противъ притязаній Римскихъ перво-священниковъ, она твердо держалась древняго порядка и съ полнымъ правомъ ссыпалась на авторитетъ первенствующей церкви, которымъ на вселенскихъ соборахъ освящены были усвоенныя ею учения и практика — въ ихъ каноническихъ основахъ». А сю минуту я прочиталъ знаменательныя слова (Mr. Hofman Nickerson'a въ «The Christien East» VI, 2: June, 1925, p. 90) «that complete reunion of Anglicans with that venerable Church (Eastern Orthodox) seems to await only the restoration of Eastern Europe to political tranquillity». Въ свою очередь и православныя церкви, желая болѣе детальной, отчетливой формулировки догматическихъ вѣрованій англиканства достаточно признали свою близость въ благопріятномъ сужденіи о центральномъ пунктѣ насчетъ законности и дѣйствительности англиканской іерархіи. А въ православной Россіи уже давно винунается, даже въ нашихъ семинарскихъ учебникахъ, что «всѣ» даннныя даютъ право надѣяться, что желаніе единенія между англиканскую и православную церковью въ недалекомъ будущемъ завершится полнымъ успѣхомъ». (П. И. Малицкій, Исторія христіанской церкви; .... томъ послѣдній, Тула, стр. 312).

#### IV.

Итакъ, по милости Божіей, почва значительно подготовлена, и мы можемъ сказать церковными словами: «Время сотвориши Господеви! Тутъ должны быть съ нашей стороны достойные дѣятели для совершенія этого святого дѣла, для его утвержденія, продолженія и для всегдашняго благословеннаго примѣненія, чтобы оно устроилось убѣждению и осуществилось «разумно».

Эта миссія исполнялась у насъ духовными школами, во главѣ которыхъ всегда были Академіи. О нихъ намъ необходимо

позаботиться въ цѣляхъ просвѣщенаго уніонализма, а для сего надо знать точно. Но я связанъ съ ними всѣмъ научнымъ бытіемъ и вѣдѣ ихъ не существуетъ. Посему затрудняюсь распространяться, ибо хвалить себя недостойно, а хулить — постыдно. Постараюсь быть краткимъ и объективнымъ.

Съ англійской точки зреінія, русскія Духовныя Академіи явились слишкомъ поздно. Правда, Кіевская Академія основанныя при архимандритѣ Кіево-Печерской Лавры (ст. 1627 г.) Петрѣ Mogilѣ, потомъ знаменитомъ Кіевскомъ митрополитѣ (1631 — 1646 г.), еще въ 1631 году, а Московская славяно-греко-латинская Академія открыта въ 1685-мъ, но первая преобразована въ научный институтъ лишь въ 1817 году и фактически стала функционировать въ 1819-мъ, послѣдняя же реформирована въ 1814 году. С.-Петербургская (Петроградская) Духовная Академія, дѣйствующая съ 1809 года, получила титулъ «Александро-Невской Академіи» лишь въ 1797 году, а ранѣе существовала въ качествѣ «главной семинаріи» (1788 — 1797 гг. ), «славяно-греко-латинской семинаріи» (1725 — 1788 гг.) и «славянской школы» (1721 — 1725 г. г.). Однако, при оцѣнкѣ этихъ дать нужно сообразоватьсь съ ходомъ русской исторіи, гдѣ еще не было настоящей государственности въ строгомъ смыслѣ, когда уже процвѣтали англійскія высшія школы, а Успальскій Университетъ видѣтъ свое начало съ той эпохи, въ которую Россія находилась подъ татарскимъ игомъ. Не менѣе существенно и второе обстоятельство, связанное съ нашимъ историческимъ государственнымъ развитіемъ и освѣщающее его съ лучшей стороны, чѣмъ это принято думать повсюду. Россія постепенно сконцентрировавшая огромныя, почти необычайныя пространства, вовсе не покоряла ихъ, а просто присоединяла къ своей державѣ за отсутствіемъ тамъ всякой государственной власти. Вмѣстѣ съ этимъ на нее падала слишкомъ отъѣтственная миссія пріобщить эти дикия мѣста и варварскіе народы къ христіанской цивилизаціи. Это было великое произведеніальное призваніе наше, далекое отъ вскихъ захватныхъ и деспотическихъ стремлений. Какъ мы исполнили его — предоставлю судить вамъ и ожидаю опѣнки не столько снисходительной, сколько справедливой. Никто не можетъ подарить больше, чѣмъ имѣть, и мы дали то, что было, но тутъ

было послѣднее достояніе наше, а вы лучше знаете, какъ Господь превознесъ ленту бѣдной вдовицы по сравненію съ богатыми приношеніями фарисеевъ...

И вотъ въ этой области достопримѣчательна исключительная роль нашей церковно-духовной культуры. Въ началѣ русская цивилизaciя всходу распространялась миссионерскимъ путемъ благодаря самоутвержденiи апостольской ревности монаховъ, которые со свѣтильникомъ Евангелия проникали въ самыя темныя области и постепенно устраивали объединяющiе центры для обширийшихъ районовъ. Лишь послѣ сего приходила государственная власть и старалась учреждать нѣкоторый гражданский правопорядъ. Вмѣстѣ съ нимъ и для обеспечения его заводились школы — прежде исключительно духовно-церковныя, а увѣнчанiемъ и завершенiемъ этой долгой подготовительной работы служили Духовныя Академии, которая явиласьющими истинного знанія и потому не ограничивались однѣми богословскими науками, но въ согласiи съ ними всегда культивировали и много скѣтскихъ дисциплинъ — философскихъ, историческихъ, физиологическихъ, математическихъ. При такихъ условiяхъ понятно, что Духовныя Академии возникли у насъ не скоро а что ихъ было немногого, поскольку въ многосложномъ организmѣ глава бываетъ лишь одна... Въ этомъ же смыслѣ предполагалось открыть новыя Академии — въ Вильгѣ, Томскѣ и Иркутскѣ.

По сказанному видно, что наши Духовныя Академии были средоточiемъ духовно-христiанской культуры, ея хранителями и питомниками для всей Россiи и во всѣхъ направленияхъ. Изъ нихъ вышла вся наша высшая iерархia. Академические воспитанники украшали наше духовенство вообще не только въ городахъ, но иногда и въ селахъ. Имѣ обязанiи весь администрации и педагогический персоналъ многочисленныхъ школъ — духовныхъ, церковныхъ и — не рѣдко — скѣтскихъ. Но академисты, занимавшiе почти всѣ посты духовнаго и административнаго устано-  
вленiя, проникали въ другiя сферы, если даже въ послѣднее время мы имѣли тварищемъ министра землемѣдѣлiя кандидата С.-Петербургской Духовной Академии. И это не было измѣной своему званiю, но примѣненiемъ его въ духѣ благочестiя, которое на все полезно (I Тим. IV, 8)...

Такъ случилось, что чиновникъ Ми-

нистерства путей сообщенiя получаетъ степень магистра бѣгословия за ученую диссертацию о церковныхъ реформахъ Юсифа II; управляющiй цѣльмъ отдѣленiемъ Государственного Коннозаводства пишетъ основательный трактатъ о фарисеяхъ; служащий въ Государственномъ Контрольѣ издастъ книгу объ Андреевскомъ Кронштадскомъ Соборѣ, гдѣ настоятельствовалъ блаженно почивей. всероссийской пачарь о. Иоаннъ. Et saetera, et saetera. Мы, можетъ быть, не внесли большого вклада въ обще-европейскую научную сокровищницу, но достаточно потрудились въ разработкѣ своего правильного достоянiя и многаго другого по соприкоснѣвости съ нимъ. Въ каждой области имѣется не мало именъ крупныхъ, — порой даже истинно великихъ. Не говоря о современникахъ и тѣмъ болѣе о присутствующихъ, назову лишь немногихъ для примѣра. Въ догматикѣ мы благодарно памятуемъ митрополита Макарія (Булгакова), архіепископа Филарета (Грумилевскаго), епископа Сильвестра (Малеванскаго) въ догматикѣ и пасторологии — профессора В. О. Пѣвицкаго, въ христiанской философии, по которой «человѣкъ можетъ узнать (полную) истину (лишь) отъ Бога или (совсѣмъ) не узнаетъ ее», — проф. В. Д. Кудрявцева — Платонова, въ библіологiи цѣнны изслѣдованiя славянскаго перевода въ связi съ текстуально-критическими проблемами по возстановленiю его греческаго прототипа, въ сфере общей церковной исторiи славны профессора Ал. П. Лебедевъ и В. Б. Болотовъ, причемъ послѣдний по необыкновенности и глубинѣ своихъ знанiй (даже восточно-филологическихъ, математическихъ, астрономическихъ) былъ несомнѣннымъ корифеемъ всей европейской учености, въ русской церковной исторiи блестаетъ академикъ Е. Е. Голубинскiй, въ части ея касательно страдоборядческаго раскола выдѣляется проф. Н. И. Субботинъ, по каноническому праву много сдѣлали профессора А. С. Павловъ, Н. С. Суворовъ, И. С. Бердниковъ, для литургики истолкователемъ ея былъ проф. И. Д. Мансѣтовъ а русскимъ Гоагомъ — проф. А. А. Дмитриевскiй, въ церковной археологiи извѣстенъ проф. Н. В. Покровскiй.

Я могъ бы продолжить этотъ списокъ и увеличить его, по крайней мѣрѣ, въ десять-двадцать разъ, но важность здѣсь не въ количествѣ, а въ основныхъ руководящихъ принципiахъ. И вотъ по этому пункту пра-

вославіе непоколебимо исповѣдуєть, что христіанство есть жизнь, а не школьная доктрина, почему всякия теоретические учения бывають въ немъ лишь вторичными, отражая и рационализируя реальный жизненный явленія. Но жизнь, пока она фактически существуетъ, — хотя бы среди бурь и потрясений, яростно и безжалостно терзающихъ иныхъ великою Россію, — необходимо поглощаетъ и примиряетъ въ общемъ русль всѣ многоразличныя течения, чтобы не прекратиться отъ столкновенія ихъ и не погибнуть въ этомъ хаосѣ. Понятно, что нормальное научное воспроизведеніе ея непромѣнно бываєтъ вполнѣ соотвѣтствующимъ или не менѣе цѣлостнымъ, такъ что русское богословіе по своей природѣ остается единымъ. Въ немъ, конечно, всегда бывали разные взгляды и неодинаковыя направления, но нѣтъ обособленности «богословскихъ школъ», которыхъ на Западѣ расходятся до исключительности и враждебности. Русское богословіе, сохрания тѣсную связь съ жизненнымъ первоисточниками, не носитъ — въ своей основѣ — ни догматической стереотипности, ни схоластической сухости и отличается жизненною подвижностью со всѣми ея свойствами — постоянного стремленія впередъ и непрерывной пытливости именно въ отношеніи боговѣданія.

Но жизнь, какъ глубочайшая тайна Божія, обязательно есть неизмѣнныи запросъ и непрестанный допросъ о ея разумѣ и цѣли для всякой разсуждающей мысли. Поэтому русское богословіе никогда не ограничивается констатированиемъ и обобщенiemъ, а всюду старается проникнуть внутрь предметовъ и обнаружить ихъ идеиную сущность. Всѣ работы русского богословскаго знанія во всѣхъ областяхъ сосредоточиваются, въ послѣднемъ итогѣ своемъ, на философскомъ постиженіи и принципіальномъ истолкованії. Этотъ масштабъ неуклонно примѣняется и къ великому и къ малому: одни разъясняютъ философию евангельской исторіей и конструируютъ «философию жизни» (проф. М. М. Тарѣевъ), другіе думаютъ угадывать «единство божества» въ «памятникахъ всеобщей исторіи искусства» и ищутъ его идею въ православномъ храмѣ (Н. И. Троицкій), открываютъ на «выставкѣ религиозныхъ картинъ» Васнецова «православно-христіанску философию въ русскомъ искусствѣ» (прот. И. И. Соловьевъ),

евъ), комментируютъ наше «умозрѣніе въ краскахъ», освѣщаю вопросъ о смыслѣ жизни въ древне-русской религиозной живописи (кин. Е. Н. Трубецкой) и т. п.

Возможно, что здѣсь у насъ чаше и больше проблемъ, чѣмъ отвѣтовъ и достижений, но вѣдь истинно научный прогрессъ создается не квѣтизмомъ довольства готовымъ, а неугасимымъ пламененіемъ горячей пытливости о высшихъ идеалахъ и наилучшихъ путяхъ къ нимъ. Съ этой стороны русское богословіе — даже помимо всякихъ конкретныхъ успѣховъ — совершило великую культурно-историческую миссию произвольного напоминанія и бодрого предвѣщенія о божественномъ и вѣчномъ, наиважнѣйшемъ для всякаго существа въ мірѣ отъ начала дней и до конца временъ...

При такихъ особенностяхъ неудивительно, что атеистические и антихристіанскіе большевики поспѣшили закрыть въ Россіи всякие богословские источники и уничтожить всѣ четыре Академіи, совсѣмъ прекратили богословское образованіе и грубо истребляютъ всю богословскую литературу, рѣшивъ, напр., скечь всѣ изданія моей, Петроградской Духовной Академіи. Раабиты у насъ лампады съ елеемъ богословскаго знанія и погасли научные свѣтильники наши... Но вѣчна священная истина боговѣданія и она требуетъ своего разумнаго выраженія для совершенного усвоенія и для подготовки своихъ достойныхъ служителей и вѣрныхъ исповѣдниковъ. Съ этой сладостною надеждой основывается новый академіческій очагъ въ Парижѣ, чтобы быть началомъ и символомъ будущей Россіи, которая должна воскреснуть лишь въ качествѣ великой духовной силы, христіански единой со всѣми. Среди убийственного мрака, подавляющаго насъ, мы возлагаемъ здѣсь всесѣющее упование на Господа Бога и къ Нему молитвенно взываемъ.

Бо съѧть Твоемъ узримъ съѧть: —  
Пребави милость Твою вѣдущимъ Тя!  
Святый Божје, Святый Кръпкій, Святый  
Безсмертный, помилуй насъ!

Заслуженный профессоръ Николай  
Глубоковский.

1925, VII, 1VI, 18) — среда.  
Kings College Hostel (№27)  
Vincent Square,  
London S. W.

## РЕЛИГІЯ И НАУКА ВЪ СОВРЕМЕННОМЪ СОЗНАНИИ\*).

Современная эпоха явственно характеризуется возрождениемъ или новымъ пробуждениемъ религиозныхъ интересовъ, религиозной вѣры и жизни въ мыслящихъ, духовно-руководящихъ кругахъ общества. Пусть этот процессъ носить еще пока въ значительной мѣрѣ характеръ смутного броженія, пусть въ немъ еще большие исканій и запросовъ, чѣмъ находленій и прочныхъ положительныхъ итоговъ — но самыи процессъ безспорно налицо. И пусть онъ еще совсѣмъ не распространился на широкія массы, въ которыхъ доселѣ скорѣе продолжается и даже въ настоящее время съ особой интенсивностью идетъ обратный процессъ потери религиозной вѣры и утвержденія атеизма — пусть онъ не коснулся вообще круговъ, непосредственно участвующихъ въ политической жизни и ее опредѣляющихъ, такъ что еще совсѣмъ не отразился на законодательствѣ, политическихъ и соціальныхъ формахъ жизни, на школѣ и воспитаніи нового поколѣнія. — все же этотъ процессъ остается самъ въ себѣ глубоко значительнымъ явлениемъ современной исторіи. И пусть, наконецъ, мы не имѣемъ пока никакихъ вѣнчанихъ признаковъ, что это новое духовное теченіе окажется побѣдоноснымъ и преодолѣть обратное теченіе, въ интенсивномъ отношеніи пока еще гораздо болѣе могущественное и практически вліятель-

\* ) Въ основу этой статьи положенъ докладъ, прочитанный 21 февраля, 1926 г. въ публичномъ засѣданіи Русск. Религ. Философской Академіи въ Парижѣ.

ное; все же остается въ силѣ общая историческая истина, что міросозерцаніе, а потому и жизнь народовъ въ конечномъ счетѣ зависятъ отъ творческихъ идей, зарождающихся и укрѣпляющихся сначала въ избранномъ меньшинствѣ, въ наиболѣе образованной части общества.

Но на пути къ развитію и утвержденію этого новаго духовнаго стиля стоять и совсѣмъ иная, чисто внутренняя трудности; и потому онъ пока еще слабъ не только въ отношеніи своей вѣнчайшей вліятельности, своего дѣйствія на настроенія массы, но и въ себѣ самомъ, въ своемъ имманентномъ творческомъ саморазвитіи. Трудности эти сводятся всѣ, въ конечномъ счетѣ, къ одной: къ непреодолимости огромнаго духовнаго наслѣдія, оставшагося послѣ длительной эпохи господства невѣрія, въ неумѣніи справиться съ нимъ, внутренне переработать его и приспособить къ опредѣляющимъ общее міропониманіе религиознымъ началамъ. Поэтому современный вѣрующій человѣкъ живеть обычно въ внутренней раздвоенности; мѣръ невѣрія не только извнѣ окружаетъ его со всѣхъ сторонъ, но и живеть въ немъ самомъ; онъ не въ силахъ согласовать привычныхъ и вкоренившихъ въ немъ содержаній и формъ научной, художественной, лично-семейной, профессиональной и общественной жизни съ опредѣляющимъ религиознымъ центромъ своей личности. Отсюда два распространенныхъ уродства современной духовной жизни. На первое изъ нихъ указывалъ еще Вл. Соловьевъ: религія, вмѣсто того, чтобы

быть истиннымъ, опредѣляющимъ центромъ духовной жизни и потому ея потенциальнымъ всеединствомъ, объемлющимъ и пронизывающимъ всѣ стороны жизни и дѣятельности человѣка, становится маленький уголкомъ души, безсилнымъ и бездѣйствующимъ, настоящей «Privat sache», какъ это полагается по общественной программѣ атеистическихъ партій. Человѣкъ стыдливо причетъ въ себѣ свою религіозность, и тогда какъ всѣ его дѣйственныя силы и почти все его время уходитъ на вѣрелигіозную, ничуть съ религией не связанную, политическую, экономическую и всякую иную дѣятельность или на личное и дѣловое общееніе съ нерелигіозной средой, на долю его вѣры остаются немногіе часы уединенной и бездѣйственной «интимности». Но такъ какъ «вѣра безъ дѣль мертвъ есть», то такое сооіщеніе неизбѣжно ведеть къ внутренней слабости, иногда прямо къ отмиранію самой вѣры. Другое противоположное уродство заключается въ томъ, что болѣе цѣльная натуры, не выдерживающая такой двойственности, такой искажающей, уничтожающей всякую ясность и упорядоченность «двойной бухгалтеріи» въ духовной жизни, впадаютъ въ лживый аскетизмъ, отрекаются отъ міра и жизни, съ которыми они не въ силахъ справиться, и искупаютъ цѣльность искусственнымъ обѣденіемъ и суженіемъ своей личности. Тогда какъ истинное, религіозно правомѣрное отреченіе есть лишь путь, какъ бы духовный тактический приемъ, для духовного овладѣнія всѣмъ содержаніемъ жизни, и ихъ подчиненія творческимъ силамъ религіозной вѣры — здѣсь «изъ нужды дѣлается добродѣтель» и собственное безсилие, собственный страхъ передъ враждебными силами увѣковѣчивается и лишь — сознательно или безсознательно — лицемѣрно прикрывается мнимымъ возвышениемъ надъ пими. Плодъ этого духовнаго состоянія есть не подлинная свобода, а либо индифферантізмъ, потеря вкуса и интереса къ полнотѣ жизни, либо же озлобленная враждебность къ міру и жизни — во всякомъ случаѣ духовное состояніе, основанное на отказѣ отъ благостной любовной полнооты и преображеніиющей мощи, которая должны быть присущи подлинной религіозной вѣрѣ.

Въ прилагаемомъ размышленіи мы хотѣли бы разсмотрѣть одну сторону или одно проявленіе этой духовной болѣзни

и тѣмъ содѣйствовать ея преодолѣнію. Мы имѣемъ въ виду отношеніе между религіозной вѣрой и научнымъ сознаніемъ. Среди образованныхъ религіозныхъ людей нашего времени мы и здѣсь встрѣчаемъ обычно два типа: съ одной стороны, людей, примирившихся съ нѣкой «двойной бухгалтеріей», не только отдѣляющихъ (что вполнѣ правомѣрно), но и совершенно обособляющихъ религію и науку и уверенныхъ, что обѣ области не имѣютъ между собой никакихъ точекъ соприкосновенія и потому не требуетъ вообще никакого согласованія, никакой подчиненности общему единству міросозерцанія, и, съ другой стороны, людей, изъ потребностей религіозной вѣры отвергающихъ науку либо потому, что потеряли къ ней всякий вкусъ и не придаютъ ей никакого значенія, либо же потому, что принципиально враждебны къ ней, какъ къ началу, мѣшающему цѣльности религіозной жизни.

Мнѣ хотѣлось бы, съ одной стороны, показать и дать почувствовать принципиальную и практическую ложность обоихъ этихъ отношеній, и, съ другой стороны, намѣтить въ самыхъ общихъ чертахъ толь пока еще мало замѣтный и совсѣмъ не оцѣненный, но глубокий и могущественный процессъ, который совершается въ современномъ научномъ сознаніи и подготовляемую возможность плодотворного и здороваго синтеза религіозной вѣры и научнаго міросозерцанія.

Для того, чтобы отгородиться отъ легко здѣсь доступнаго ложнаго пути при разсмотрѣніи этого вопроса и расчистить почву, на которой возможно правильное его разрѣшеніе, необходимо въ немногихъ словахъ намѣтить сперва необходимое различіе между религіей и наукой.\*.) Занимающая настъ тема о согласованіи религіозной вѣры и научнаго сознанія ни въ коемъ случаѣ не должна пониматься, какъ задача научнаго оправданія религії. Научно оправданная или, какъ обычно говорятъ, «научная» религія есть для того, кто понимаетъ, что такое есть религія и наука, безсмысленное сочетаніе понятій, нѣчто вродѣ «деревянного железа» — такъ же, впрочемъ, какъ и болѣе распространенное понятіе «научнаго атеизма». Наука и ре-

\*) Болѣе обстоятельное его разсмотрѣніе см. въ моей брошюрѣ «Религія и наука». Евразійское Книгоиздательство 1925 г.

лигія имъютъ два разныхъ предмета, слѣдовательно, и два разныхъ пути познанія, два разныхъ критерія достовѣрности, каждый изъ которыхъ принципіально независимъ отъ другого; поэтому не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы достовѣрность религіознаго постиженія была подтверждена или провѣрена данными науки. Подобно тому, какъ въ стремлениі по религіознымъ (точкѣ — *мимо* религіознымъ) основаніямъ отвергать твердо установленныя данныя науки (какъ это имѣло мѣсто, напр., въ отношеніи католической церкви къ новымъ астрономическимъ ученіямъ), содергится злоупотребленіе религіей, неправомѣрное приписываніе религіознаго авторитета ученіямъ, которыя по самому предмету своему таковыми облаѣтъ не могутъ — подобно этому и *совершенно такое же злоупотребленіе* наукой содергится въ тщетномъ и безмысленномъ покушеніи, съ помощью данныхъ, найденныхъ въ научномъ опыта, съ помощью истинъ, открытыхъ черезъ телескопъ или микроскопъ, исправлять ихъ, отвергать истины, усматриваемыя въ религіозномъ опыѣ. Это истины, относящіяся къ совершеню иной и высшей области бытія, удостовѣряются только въ познавательномъ актѣ, направленномъ именно на эту область и соотвѣтствующемъ ея природѣ. Какъ нельзя черезъ телескопъ, предизначенный для разсмотрѣнія небесныхъ тѣлъ, ни увидать, ни опровергнуть, скажемъ, существованіе бактерій, улавливаемыхъ только черезъ микроскопъ, какъ нельзя ни черезъ какое чувственное восприятіе ни подтвердить, ни опровергнуть ни одной математической истины — такъ же нельзя черезъ научное познаніе мира вообще усмотрѣть или опровергнуть истины религій. Общее принципіальное соотношеніе тутъ чрезвычайно просто: оно заключается въ томъ, что наука познаетъ міръ или, точкѣ, взаимоотношенія частей или элементовъ міра, взятыхъ какъ замкнутая въ себѣ система, безъ всякихъ отѣшений міра, какъ цѣлаго, а слѣдовательно, и каждой отдельной его части, къ сверхмірному абсолютному бытію, — религія же, постигая въ непосредственномъ религіозномъ опыта Бога, познаетъ именно отношеніе міра и человѣка къ Богу, какъ сверхмірному началу. Какъ нельзя, напр., изъ знанія внутренняго распорядка и устройства парохода, изъ знанія расположенія въ немъ каютъ, состава пассажировъ, ихъ образа жизни и т. п. узнать

что либо изъ того, что известно — по компасу, эвѣздамъ и другимъ даннымъ — капитану парохода — именно, въ какомъ мѣстѣ океана находится пароходъ, какой путь ему надо держать и скоро ли онъ придется къ мѣсту назначенія — такъ же нельзя ни изъ какого познанія внутренняго состава и соотношенія отдельныхъ частей міра, т. и. ни изъ какого научного познанія, создать себѣ правильную картину обѣ отношеніи міра и человѣка къ Богу, о религіозной цѣли и смыслѣ міровой жизни. Поэтому принципіально наука и религія совершенно независимы одна отъ другой, имѣя совершенно разные предметы и разные способы познаваній и потому ни религія не можетъ вторгаться въ компетенцію научнаго знанія, ни наука — въ компетенцію религіознаго вѣданія. Пусть оказался бы правымъ дарвинизмъ съ его ученіемъ о происхожденіи человѣка отъ низшихъ организмовъ — этимъ ничуть не было бы поколеблено религіозное ученіе о сотвореніи человѣка Богомъ и обѣ его существѣ, какъ образа и подобія Божія. Ибо дарвинизмъ говорить, обѣ исторіи человѣка *внутри міра* и въ составѣ міровой эволюції, религія же говорить о внутреннемъ существѣ человѣка въ замыслѣ Божіемъ о немъ, обѣ абсолютномъ возникновеніи человѣка въ моментъ сотворенія міра, виѣ и до исторіи этого міра. Одно другому такъ же мало противорѣчить, какъ мало знаніе біографіи и соціальной карьеры человѣка можетъ противорѣчить знанію его генеалогіи или расовой природы; и «обезьяній процессъ» въ Америкѣ есть для обѣихъ участовавшихъ въ немъ сторонъ лишь свидѣтельство тупоумія и варварскаго смѣщенія понятій. Пусть психофизіология доказываетъ зависимость душевныхъ явлений отъ тѣлесныхъ, отъ строенія и функционированія нервной системы — она этимъ также мало можетъ опровергнуть религіозное ученіе о душѣ, ея внутренней природѣ, назначеніи и будущей судьбѣ, какъ мало изслѣдованіе условій наличности свѣта въ квартирѣ, его зависимости отъ числа, величины и расположенія оконъ можетъ дать знаніе о природѣ самого свѣта, обѣ его первоисточникѣ, и о судьбѣ срѣтовыхъ лучей въ міровомъ пространствѣ; и попытка опровергненія бессмертія душі данными психофизіологии имѣть примѣрно ту же цѣну, какую имѣло бы утвержденіе, что такъ какъ свѣтъ въ квартирѣ опредѣленъ наличиемъ въ ней оконъ, то

и вездѣ въ мірѣ, при отсутствії оконъ, царитъ абсолютная тьма.

Но это соотношеніе принципіально самое важное и общее, есть все же только одна сторона вопроса. Если ею разъ навсегда отмечается возможность и «научнаго» обоснованія, и «научнаго» опроверженія религіи, какъ бессмысличного начинанія, основанного на одинаковомъ извращеніи или непониманіи истинной природы, какъ религій, такъ и науки, то, ограничившись ею, мы какъ будто уѣзжаемъ принципіальный дуализмъ, совершенній разрывъ въ наше міросозерцаніи между религіознымъ и научнымъ сознаніемъ и тѣмъ оправдываемъ религіозный индифферентизмъ, столь распространенный въ современной науцѣ, и пренебреженіе къ научному знанію, столь часто присущее религіознымъ людямъ. Однако есть и другая сторона вопроса, въ силу которой религія и наука, при полной внутренней независимости каждой изъ нихъ и раздѣльности ихъ компетенцій раскрываются въ ихъ *сродствѣ и взаимообщеніи*, благодаря чему становится и возможнымъ и необходимымъ достиженіе внутренней согласованности между ними, и тѣмъ подлинного единства и цѣльности общаго жизнепониманія. Краткія религіозно-философскія соображенія пояснятъ намъ эту сторону дѣла.

Если, съ религіозной точки зреінія, совершенная независимость и раздѣльность *религіи отъ науки* опредѣлена тѣмъ, что бытіе Бога есть абсолютно первичное бытіе, познаваемое совершенно непосредственно, вѣтъ всякой зависимости отъ нашего научнаго міропониманія, и потому для всякаго религіознаго сознанія, и даже для всякаго сознанія, понимающаго, что такое есть религія, эта независимость есть самоочевидная истина, — то обратная независимость *науки отъ религіи* предполагаетъ, что предметъ научнаго познанія — міръ — хотя бы отчасти имѣеть свою собственную, внутреннюю жизнь, свой имманентный порядокъ и закономѣрность, независимые отъ его отношенія къ Богу. Такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ. Если бы Богъ былъ «всіческое во всемъ», если бы міръ былъ таковъ, какимъ онъ мыслится намъ послѣ своего преображенія — насквозь обоженнымъ, пропитаннымъ и пронизаннымъ божественными силами, то, конечно, было бы невозможно, ибо бывшему предметно, какое либо независимое отъ религіи научное знаніе о мірѣ: вѣра въ

Бога и научное знаніе о мірѣ перестали бы существовать, какъ раздѣльныя области, и слились бы въ одно цѣлостное Бого-міропониманіе, въ единый теософический гностисъ; глядываясь въ любую, мельчайшую пылинку, мы любовались бы въ ней отраженіемъ всей полноты божественныхъ силъ и только изъ *нихъ* постигали бы всю ея природу. И наука, и религіозное сознаніе, конечно, солидарны между собою въ томъ, что міръ, какъ онъ есть въ настоящее время и какъ мы его непосредственно знаемъ, не таковъ, что онъ имѣеть свою собственную природу, небожественность и въ значительной мѣрѣ противобожественность; наука не даетъ никакого метафизического объясненія этого факта — ибо это выходитъ за предѣлы ея компетенціи — а просто эмпирически познаетъ міръ, какъ онъ непосредственно данъ; религія имѣеть для этого состоянія міра объясненіе въ своемъ ученіи о грѣхопаденіи. Съ другой стороны, однако, для религіознаго сознанія также немыслимо и невѣроятно, чтобы міръ и человѣкъ утратили *всѣ слѣды* своего божественного происхожденія, своей внутренней утвержденности въ Богѣ, *совершенно и безъ остатка* были бы обособлены отъ Бога и въ своей внутренней жизни не имѣть бы *никакой связи* съ нимъ. Это невозможно уже потому, что въ лицѣ человѣка и его души, которой доступно Богопознаніе и жизнь въ Богѣ, дана эта внутренняя связь міра съ Богомъ, Богоподобіе міра, отраженіе Бога въ мірѣ и тѣмъ самымъ присутствіе въ мірѣ божественныхъ силъ. Понятіе о безусловной и исключительной трансцендентности Бога міру, несомнѣмой съ Его имманентностью, одинаково ложно и религіозно, и философски, — религіозно потому, что оно ведетъ въ конечномъ счетѣ, къ представлению обѣ удаленности человѣка отъ Бога, къ чувству покинутости міра Богомъ и психологически легко превращается въ свою противоположность — чистый атеизмъ (въ чёмъ и состоитъ вѣчная опасность ветхозавѣтной религіи юдаизма), философски же — потому, что при этомъ понятіи о Богѣ необъяснимъ самый фактъ Богопознанія и общенія съ Богомъ. Философское постиженіе міра и жизни, и истинная христіанская вѣра одинаково и вполнѣ солидарно требуютъ отъ насъ признанія, что отношеніе между Богомъ и міромъ не можетъ быть одинаково выражено *ни* въ терминѣ трансцендентности, *ни* въ терминѣ имманентности, взятыхъ въ отдель-

ности, а должно мыслиться, какъ отношеніе, совмѣщающее въ себѣ оба эти начала. Это не есть какая либо отвлеченная теорія, о которой можно было бы спорить. Въ этомъ дуединствѣ трансцендентности и имманентности въ нашемъ Богознаніи состоить сама природа религіознаго чувства — совершенно независимая отъ тѣхъ или иныхъ богословскихъ доктринахъ, которыхъ мы придерживаемся. Если тотъ не имѣть живого религіознаго чувства, кому невѣдома противоположность между мірскими и божественными, между эмпирической природой вещей и абсолютнымъ началомъ, между несовершенствомъ, аломъ уродствомъ и бѣдностью міра и совершенствомъ, благостью, красотой и вѣчностью послѣднихъ божественныхъ глубинъ бытія, — кто не знаетъ бѣгства отъ міра къ Богу и ничтожества всего земного передъ лицомъ невыразимой, сверхмірной тайны Бога, — то, съ другой стороны, не имѣть живого Богоопущенія и тотъ, кто ни въ величинѣ звѣздного неба, ни въ красотѣ природы, влѣтъ до убранства простѣйшаго полевого цвѣтка, ни въ человѣческихъ подвигахъ любви, въ произведеніяхъ искусства не умѣеть съ умиленіемъ улавливать присутствїе божественныхъ силъ и божественной мудрости. Поэтому познаніе міра для того, чья душа открыта и чутка къ ощущенію послѣднихъ глубинъ бытія, липъ отвлеченно и въ совершенномъ относительномъ смыслѣ можетъ быть обособлено отъ Богознанія; въ живой человѣческой душѣ то и другое, при нормальныхъ условіяхъ, живеть не только совмѣстно, но и въ иѣкоемъ конкретномъ единствѣ — если неслѣдяно, то и не раздѣльно.

Изъ этого онтологического — и основанныаго на немъ психологического — соотношенія неизбѣжно вытекаетъ тотъ фактъ, что совершенно нерелигіозная наука, наука виѣ всякой связи съ религіей, возможна лишь въ эпохи духовной слѣпоты, въ эпохи господства атеизма. Когда у человѣка закрыты глаза для глубинъ бытія, когда человѣческая душа не реагируетъ религіозно на впечатлѣнія отъ міра, тогда она видитъ въ мірѣ лишь ту его сторону, съ которой онъ слѣпъ, мертвъ, безобразенъ, безблагодатенъ, и безожженъ. Когда же взоръ и чувства человѣка дѣйствительно раскрыты, когда онъ вновь обрѣтаетъ хотя бы смутное чутье таинственности, глубинности значительности бытія, его совершенно свободная и не-

предвзятая познавательная направленность на міръ, его *научное познаніе* наталкиваетъ его на такія стороны бытія, которыхъ, въ большей или меньшей степени, свидѣтельствуютъ о той сверхмірной тайнѣ бытія, о которой говорить религіозное познаніе. Обыкновенно воображаютъ, что здоровое, нормальное научное познаніе есть холодно-спокойное, никакими внутренними духовными силами не опредѣленное, констатированіе того, что дано въ природѣ, какое-то предопределѣнное только самимъ эмпирическимъ объектомъ зеркальное отображеніе несвѣтязно и непосредственно предстоящей дѣйствительности. Это понятіе о научномъ познаніи гносеологически и психологически совершенно ложно. Истины науки не даютъ намъ непосредственно — иначе наука ничего не прибавляла бы къ непосредственному восприятію, доступному послѣднему невѣждѣ. Въ научномъ познаніи мы творческими усилиями мысли и воображенія добираемся до скрытыхъ глубинъ міра; и результаты его опредѣлены не только тѣмъ, въ какомъ направлѣніи мы ищемъ, какіе вопросы мы себѣ ставимъ, насколько широки горизонты нашего воображенія, и каковы тѣ понятія, въ которыхъ мы выражаемъ познаваемую дѣйствительность. И въ дурномъ, и въ хорошемъ смыслѣ — и въ отношеніи царящихъ въ наукѣ заблужденій, и въ отношеніи ея положительныхъ истинныхъ достижений — научное познаніе и отдѣльного человѣка и цѣлой эпохи зависятъ отъ ихъ общаго міровоззрѣнія, ихъ духовныхъ интересовъ, ихъ жизнеощущенія — коротко говоря, ихъ вѣры — въ послѣднемъ, самомъ живомъ и конкретномъ смыслѣ этого понятія. Поэтому также должно и представлѣніе о непрерывномъ прогрессѣ научного знанія. Если оставить въ сторонѣ сравнительные несущественные достиженія, непосредственно опредѣленные усовершенствованіемъ чисто техническихъ орудій наблюденія (причемъ нельзя еще забывать, что и совершенствование техники идетъ въ направленіи, обусловленномъ господствующими — теоретическими и практическими — интересами человѣчества), то развитіе научного знанія, будучи зависимо отъ развитія общаго духовного уровня вѣрованій и устремленій человѣчества, раздѣляетъ всѣ перепитія послѣдняго и вмѣстѣ съ ними то идетъ впередъ, то останавливается, то, наконецъ, пытается назадъ и утрачиваетъ множество цѣннѣй-

шихъ достижений прошлого. Античнайа наука, а также и средневѣковая наука, отличаются оть новой науки не однімъ лишь тѣмъ, что они предшествуютъ по-слѣдней и потому лишены ея послѣднихъ, будто бы всегда наивысшихъ достиженій. Они отличаются оть нея всѣмъ своимъ стилемъ, направленіемъ своихъ интересовъ, общими философскими понятіями, въ которыхъ выражаются ихъ специальные выводы. И теперь за послѣднее время (о чмъ подробнѣе ниже) мы начинаемъ сознавать, что съ перемѣной этихъ общихъ духовныхъ условій научного знанія мы не только кое что выиграли и пробрѣли въ новой науцѣ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ и потеряли многое цѣнное. Здѣсь достаточно предварительно указать, что передъ написими глазами совершаются частичное возрожденіе аристотелевской біологіи, платоновскаго ученія объ идеалѣ, логической тонкости средневѣковой схоластики, психологическихъ ученій античныхъ и средневѣковыхъ мистиковъ.

Эта зависимость общаго направленія, а потому и общихъ итоговъ научной работы оть цѣлостныхъ духовныхъ силъ, интересовъ и вѣрованій какъ отдельнаго человѣка, такъ, въ особенности, цѣлыхъ историческихъ эпохъ, есть прежде всего неизбѣжный фактъ, который надо просто констатировать, какъ таковой. Но этотъ фактъ — сознаніе котораго противодѣйствуетъ столь распространенной вѣрѣ въ незыблемость и высшую авторитетность господствующихъ научныхъ идей — свидѣтельствуетъ не объ одной лишь ограничности человѣческихъ силъ и относительности всѣхъ научныхъ построений и системъ; его нельзя понимать какъ доказательство субъективности, т. е. произвольности и потому опороченности всѣхъ человѣческихъ знаній. Ибо эта зависимость можетъ одинаково быть и чисто психологической, опорачивающей достовѣрность выводовъ, зависимостью оть предвзятыхъ и ложныхъ мнѣній, и объективно правомѣрной обусловленностью частныхъ достиженій глубиной и широтой общихъ прогрѣній, — сверхнаучныхъ, но совсѣмъ не противоучныхъ постиженій. Дѣло идеть не о принудительномъ и вѣшнемъ подчиненіи науки слѣпымъ вѣрованіямъ, а о свободной, и внутренней ея опредѣленности общими міровоззрѣніемъ, правомѣрность которой зависитъ исключительно оть степени истинности, глубины и полноты этого міровоззрѣнія.

Надо сказать, что и современный господствующій взглядъ на науку, требующій совершенной автономіи и державной независимости специальнно-научнаго знанія, дѣлаетъ фактически исключеніе для вліянія на науку той вѣры, которая кажется *ему* истинной. Господствующее возврѣніе склонно, напр., порицать «витализмъ» въ біологии, или медицинскія ученія, допускающія непосредственное дѣйствіе духовныхъ силъ на здоровье человѣка, потому что такие взгляды находятся подъ вліяніемъ «метафизики»; въ античныхъ естественно-научныхъ идеалахъ оно съ неодобрѣніемъ усматривается незаконное вліяніе эстетической идеи міровой гармоніи на научную мысль; оно же считается вполнѣ въ порядкѣ вещей, что, напр., картезіанская и ей подобная механистическая метафизика на 200 съ лишнимъ лѣтъ опредѣлила собою все развитіе новой физики, или что дарвинизмъ сложился подъ вліяніемъ общаго, подсказанного современной экономической жизнью и ученіями Мальтуса, впечатлѣнія ожесточенной борбы за существованіе, или что Геккель разрѣшаетъ всѣ «міровые загадки» съ точки зрѣнія убогаго материалистического монизма, или, что вся психология XIX вѣка стоитъ подъ непосредственнымъ воздействиемъ атомистическихъ и материалистическихъ представлений. Если, такимъ образомъ, ходъ и результатъ научного знанія фактически и совершенно неизбѣжно внутренне опредѣленъ общей вѣрой изслѣдователя или его эпохи, то требование «чистой» или безусловно самозамкнутой науки отпадаетъ просто за его неосуществимостью (мы не говоримъ, конечно, о бесспорномъ элементарномъ требованіи вѣшней, пра-вой свободы научныхъ мнѣній, объ отверженіи церковной цензуры и всякой вѣшней опеки надъ наукой, — что столь же самоочевидно, сколь мало затрагиваетъ вопросъ о внутреннемъ соотношеніи между наукой и вѣрой). И задача заключается не въ томъ, чтобы научный изслѣдователь не опредѣлялся никакимъ міровоззрѣніемъ, никакими общими интересами, а только въ томъ, чтобы его вѣра была по возможности близка къ истинѣ, и достаточно широка и глубока, чтобы не ограничивать, а расширять его умственный кругозоръ.

Если мы присмотримся, съ этой общей точки зрѣнія, къ характеру новой европейской науки, то мы должны будемъ усмо-

трѣть ея своеобразіе не въ томъ, что она стала «чистой», «автономной», независимой отъ вѣры наукой, а въ томъ, что — тогда какъ античное и средневѣковое сознаніе развивалось изъ религіознаго міровоззрѣнія, новая наука опредѣлена атеистическими сознаніемъ и потому сосредоточена именно на тѣхъ сторонахъ мірового бытія или пытается уложить міровые явленія въ такія понятія, которые согласовались бы съ этимъ атеистическимъ или по крайней мѣрѣ скептическимъ сознаніемъ. Отсюда вѣдь и рождается логически совершенно безсмысленное, какъ указано выше, убѣжденіе, что современная наука опровергаетъ религію. Но какъ ни безсмысленно это мнѣніе — какъ уже показано, никакіе выводы науки не могутъ даже коснуться непосредственной очевидности религіозной вѣры для того, кто обладаетъ соответствующимъ ей органомъ восприятія — несомнѣнно одно: только атеистическое сознаніе можетъ въ настоящее время (или, лучше сказать, могло въ недавнее прошлое) вести къ законченному, неразѣдляемому внутреннему двойственности міросозерцанію (если отвлечься, конечно, отъ внутренней противорѣчивости, присущей атеизму, въ силу которой на немъ никогда не можетъ быть построено цѣльное жизнеопредѣленіе), тогда какъ религіозное сознаніе обречено, при современномъ или недавно сице безраздѣльно властивавшемъ духовномъ состояніи науки на мучительную двойственность между религіозной вѣрой въ Бога и признаніемъ совершенію безбожнаго, слѣпого и мертваго міра. Античная наука впервые открыла *космосъ*, какъ божественное единство и божественную гармонію мірового бытія, и на этомъ общемъ сознаніи утвердила научное познаніе отдѣльныхъ закономѣрностей міровыхъ явленій; христіанско сознаніе, натолкнувшись на этотъ, сначала чуждый и враждебный ему міръ языческаго сознанія, длительнымъ и упорнымъ трудомъ его усвоенія и творческой переработки, въ лицѣ средневѣковой науки создало картину міра, также гармонировавшую съ религіозной вѣрой и слитую съ ней въ цѣльное міровоззрѣніе; напротивъ, новая наука, руководимая инстинктами невѣрия или религіознаго индифферентизма, разрушило космосъ и создало представление о мірѣ, какъ хаосъ слѣпыхъ и мертвыхъ силъ и тѣмъ утвердила въ душѣ религіознаго человѣка нового времени мучительную двойственность между религіозной вѣрой и научнымъ сознаніемъ; и, во имя мнимой «автономіи» научнаго знанія, господствующее возврѣніе требуетъ увѣковѣченія этого болѣзеннаго разрыва.

Но совершенно очевидно, что живое и сильное религіозное сознаніе не можетъ удовлетвориться этимъ разрывомъ. Религіозное сознаніе нашего времени, конечно, не можетъ и не должно просто отвергнуть, «похерить» всю новую науку и заставить человѣчество вернуться къ древнимъ представлениямъ о мірѣ. Это одинаково и невозможно, и неправомѣрно: ибо научный представления о мірѣ могутъ измѣняться и совершенствоваться не извнѣ, а только изнутри, силами самого же научнаго познанія; и въ этомъ смыслѣ наука безспорно «автономна». Но религіозное сознаніе нашего времени — совершенно также, какъ христіанство при его первомъ развитіи среди языческой культуры — стоитъ передъ задачей *творческаго овладѣнія и творческой внутренней переработки* научной мысли, преодолѣнія тѣхъ ея односторонностей и ограниченностей, которыя возникли при дѣйствіи на человѣческую мысль атеизма и индифферентизма. И притомъ и эта задача не можетъ и не должна совершаться нарочито умышленно: она должна и будетъ совершаться и — какъ мы постараемся ниже показать — фактически уже совершается сама собою, совершенно инстинктивно, черезъ то углубленіе и расширение познавательного кругозора, которое неизбѣжно даруется религіознымъ сознаніемъ. Наука не служить здѣсь сознательно посторонней ея задачамъ цѣли — согласованію своихъ учений съ религіозной вѣрой и мыслью; онаничѣмъ не стѣсняется и ни въ чёмъ не ограничивается; но, она, напротивъ, обогащается и углубляется притокомъ къ ней новыхъ внутреннихъ силъ; занятая только своимъ собственнымъ дѣломъ — безкорыстными и свободными исканіемъ истины въ познаніи взаимоотношеній міровыхъ явленій, она именно въ силу расширения и углубленія своего кругозора, неизбѣжно приходитъ къ новой картинѣ міра, преодолѣвающей прежнюю ограниченность, а съ ней и несогласованность ея съ религіознымъ сознаніемъ.

Принципіально и по существу дѣло обстоитъ здѣсь такъ: наука, познавая исключительно внутреннія взаимоотношенія частей мірового бытія, общія черты и явленія міра, оставляя въ сторонѣ всякия религіозныя вѣрованія и ученія и не ру-

ководясь ими умышленно, — если только взоръ ея не стѣсненъ шорами, налагаемы-ми предвзятымъ материализмомъ и на-турализмомъ, если только у нея есть готовность видѣть міръ во всей его широтѣ и глубинѣ — неизбѣжно наталкивается на прямые или косвенные слѣды божествен-наго начала въ мірѣ, на явленія, необъ-яснимыя изъ слѣпыхъ и мертвыхъ без-божныхъ силъ. Передъ нею тогда невольно — безъ того, чтобы она сознательно стремилась къ этой цѣли — начинаетъ воз-создаться разрушенный ея же слѣпотой таинственный и многозначительный живой космосъ; и нити, связующія этотъ космосъ съ Богомъ, тогда сами собою открываются философскому умовозрѣнію, и само собою возстановляется цѣльность религіозно-философскаго жизне и міропониманія.

Именно этотъ процессъ, хотя еще и въ очень слабой мѣрѣ и лишь въ зачаточной формѣ узле совершается въ современной науки за послѣднюю четверть вѣка. Какъ ни слабо пробужденіе религіозной мысли или религіозныхъ интересовъ, вѣрнѣ даже по большей части пробужденіе просто вниманія къ болѣе глубокому и духовному слою бытія. — оно уже начинаетъ прино-сить свои плоды въ науки. Какъ ни мало то, что уже сдѣлано, по сравненію съ тѣмъ, что еще предстоитъ сдѣлать — но если обозрѣть общимъ взоромъ неремѣны, происшедшія во всѣхъ областяхъ научного знанія за послѣднюю четверть вѣка, то получается впечатлѣніе полнаго перево-рота научнаго міровозрѣнія, полнаго крушеннія той безбожной картины міра, которая въ XIX вѣкѣ почти единовластно царила надъ умами. Этотъ переворотъ совершился и совершается далеко не всегда и скорѣе лишь въ рѣдкихъ случаяхъ учеными, обладающими религіозной вѣрой; таковыя, вѣдь, и доселе составляютъ до-вольно рѣдкое исключение среди ученыхъ. Но онъ явственno опредѣленъ новыми общими условіями духовной жизни; онъ есть результатъ того, что въ общей ду-ховной жизни, въ общихъ вѣрованіяхъ и умонастроеніяхъ европейскаго человѣчества появлялся новый свѣжій воздухъ, что души человѣческія начинаютъ распра-вляться и освобождаться отъ гнета узкихъ, удушающихъ возврѣній. Этому перевороту далеко еще не подведены итоги, онъ еще ждетъ своего подлиннаго и полнаго синте-тическаго осмысленія въ новой натур-философіи и космологіи, для которой, очевидно, еще не созрѣло время. Но нѣ-

которая его общія перспективы уже видны: и я хотѣлъ бы здѣсь въ скатой, схемати-чески-общей и бѣглой формѣ ихъ на-мѣтить.

Начну съ переворота, совершившагося и совершающагося въ *психології* — въ наукѣ о внутренней жизни человѣка. Втеченіе 19 вѣка и въ особенности во второій его половинѣ единственнымъ научнымъ познаніемъ душевной жизни счи-талась такъ наз. «эмпирическая психологія» которая сама себя провозгласила (по формулѣ Фр. А. Ланге) «*психологіей безъ души*». «Душа» считалась понятіемъ метафизическимъ, не только излишнимъ, но и вреднымъ для объективнаго научнаго познанія душевной жизни. И притомъ явленія душевной жизни представлялись въ троекомъ смыслѣ «безъ души»: отверга-лось ихъ единство, отвергалось наличіе въ нихъ глубины, и отвергался моментъ разума или смысла въ душевной жизни. Въ первомъ отношеніи душевная жизнь (въ англійской «ассоціаціонной» психо-логії, въ психологіи Герберта, и вообще въ господствующихъ общихъ понятіяхъ специальныхъ психологическихъ изслѣ-дований) представлялось, какъ безсвязный наборъ отдельныхъ элементовъ («пред-ставлений», «ощущеній» и т. д.), которые сталкиваются между собой, примыкаютъ другъ къ другу или отталкиваются другъ отъ друга. Эта «атомистическая» психологія, эта, по-мѣткому выражению Джемса, теорія «душевной пыли» (*Mind-dust the-ору*) въ настоящее время работами Джемса, Бинэ, Бергсона, «Вюрцбургской» психоло-гической школы и новѣйшей, идущей отъ Эренфельса, школой т. н. *Gestalt the-орie* (Келеръ и Вертгеймеръ) совершенно и окончательно отвергнута и опровергнута. Работами этими обнаружено, что ду-шевная жизнь вездѣ и всегда являеть именно непосредственному и непредвзя-тому наблюденію картину первичнаго, слитнаго и сплошнаго единства; и «атоми-стическая» психологія изобличена, какъ произвольная теоретическая конструкція, противорѣчащая опыту. — Съ другой стороны, эмпирическая психологія рѣзко противопоставляла себя «метафизикѣ души» въ томъ отношеніи, что утверждала, что научное познаніе душевной жизни можетъ и должно описывать только во-очію и явственno данное, какъ бы открыто лежащее на поверхности душевной жизни. И эта позиція въ настоящее время окончательно сдана. Психологія и даже чисто

медицинская, родственная ей наука — психопатология — съ такой явственностью натолкнулась, въ лицѣ «подсознательной» сферы, на практическую и теоретическую необходимость считаться съ не-явными, скрытыми, глубинными слоемъ душевной жизни, что представлениѳ о научномъ познаніи душевныхъ явлений, какъ простого считыванія того, что явственно стоитъ на плоской поверхности душевной жизни, снаружи ея, было изобличено также, какъ предвзятый методъ, совершенно неадекватный своему предмету, и замѣнено понятіемъ психологического проникновенія въ темную, скрытую глубину душевной жизни; и самая вліятельная, въ психологіи и медицинѣ, школа-школа «психоанализа» — отнынѣ именуетъ свою работу какъ «Tieferpsychologie» «психологіей глубины». — Наконецъ, въ третьихъ, «эмпирическая психологія» отвергала «душу» какъ начало разума или смысла въ душевной жизни, подходя къ послѣдней, какъ къ слѣпому механизму, какъ къ безсмысленной игрѣ и комбинаціи душевныхъ явлений, носящихъ характеръ простыхъ, причинно опредѣленныхъ фактovъ. И это представлениѳ въ настоящее время совершенно устарѣло и признано ложнымъ. Вся новѣйшая психологія опредѣлена однѣмъ простымъ и геніальнымъ открытиемъ, внесеннымъ въ нее австрійскимъ психологомъ Брентано, который, воспитанный на католическихъ традиціяхъ, воспринялъ въ средневѣковой философіи и внес въ психологію идею «интенціональности», «смысловой направленности» душевной жизни — въ познаваніи, оцѣнкѣ, любви, ненависти — на предметный міръ. Изъ этой идеи Брентано выросла вся школа «феноменологіи», замѣнившая познаніе механизма душевной жизни познаніемъ ея смыслового содержанія; и въ настоящее время представлениѳ о душевной жизни, какъ слѣпой игрѣ безсмысленныхъ процессовъ, смѣнилось или смѣняется представлениемъ о ней, какъ живомъ единствѣ телесологическихъ силъ, направлѣнныхъ на осмысленіе и духовное овладѣніе предметнымъ міромъ. Это глубокое измѣненіе во всемъ пониманіи душевной жизни выразилось уже въ радикальной реформѣ которой подвергается въ настоящее время столъ, казалось бы, натуралистическая медицинская наука, какъ психопатология. Вліяніе феноменологіи и «интенціонализма» (вмѣстѣ съ вліяніемъ учений психоанализа) сказалось здѣсь въ

томъ, что психопатология — въ трудахъ такихъ современныхъ нѣмецкихъ учёныхъ, какъ Ясперсъ, Кречмеръ, Шильдеръ — изъ науки о разстройствѣ механизма душевной жизни превращается въ науку о разстройствѣ смысловыхъ связей, о заболѣваніяхъ міровоззрѣній — науку, которая опирается, прежде всего, на философско-психологическую и, можно даже сказать, религиозно-философскую или религиозно-психологическую теорію сущности и типовъ человѣческаго міровоззрѣнія.

Въ силу этихъ глубокихъ измѣненій, происшедшихъ за послѣднее время въ пониманіи задачъ психологіи и своеобразія ея предмета, можно сказать, что — какъ ни далека еще современная западная психологія отъ оцѣнки и учченія всей глубины той реальности, которая дана въ лицѣ человѣческой душевной жизни — она принципіально уже усмотрѣла сверхприродное, идеальное существо душевной жизни и отвергла чисто натуралистическое ея пониманіе. Аналогичное, столь же принципіальное измѣненіе совершилось и въ смежной области знанія — въ психофизиологии, въ ученіи объ отношеніяхъ между душевными и тѣлесными явленіями. Еще недалеко то время, когда въ этой области, подъ невиннымъ и соблазнительнымъ именемъ «психо-физического параллелизма», господствовалъ скрытый материализмъ (и уже не говорю объ открытомъ материализмѣ, который фактически имѣлъ большое вліяніе, но которого больше серьезные учёные давно уже стали стыдиться). Практически существенный основной выводъ этого ученія (его ученое обоснованіе мы здѣсь оставляемъ въ сторонѣ) сводился къ тому, что наша душевная жизнь есть бессильный и бездѣйствітельный спутникъ или приданокъ нашей тѣлесной жизни, ни въ какой мѣрѣ не опредѣляющій послѣднюю и не воздѣйствующій на нее. И это ученіе тоже въ настоящее время уже отошло въ область преодолѣнія прошлаго — по крайней мѣрѣ для всѣхъ болѣе проницательныхъ и свѣдущихъ учёныхъ. Его аргументы изобличены, какъ неосновательные и никто уже не согласенъ цѣною этихъ мнимыхъ аргументовъ купить парадоксальность его выводовъ. Практически существенно въ этой области для насъ то, что — если европейская наука еще лѣтъ 20 тому назадъ считала нашъ духъ, нашу душевную жизнь совершенно и всецѣло порабощенной тѣломъ, а тѣлесную жизнь — совершенно не-

доступной душевнымъ или духовнымъ воздействиимъ, — въ настоящее время возможность двустороннаго взаимодействия между душевными и тѣлесными явлениями стала едва ли не общепризнаннымъ фактомъ. Этотъ выводъ имѣть неизмѣримое практическое значеніе: онъ означаетъ, что если нашъ духъ и находится, по общему правилу, въ пльну у нашихъ чисто тѣлесныхъ процессовъ, то, съ другой стороны, онъ принципиально можетъ стать и властелиномъ тѣла, опредѣляюще воздействиовать на свою тѣлесную жизнь или освободиться отъ ея вліянія. Отсюда, прежде всего возникаетъ возможность согласованія между научными теоріями психофизиологии и данными *аскетической практики* — тѣми данными, которая наука доселъ либо игнорировала, либо произвольно отвергала, какъ измысленія. Отсюда дается научное оправданіе духовныхъ приемовъ тѣлеснаго исцѣленія, духовного врачеванія. И мы присутствуемъ при возникновеніи и развитіи — въ лицѣ психоаналитической школы, ученія Куз и родственныхъ направлений — *психотерапии*. То, что еще недавно для «просвѣщенаго» ученаго было вымысломъ, плодомъ легковѣрія, невѣжества и шарлатанства — возможность молитвенного исцѣленія и вообще вліянія вѣры и пробуждаемыхъ его духовныхъ силъ на тѣлесное здоровье — становится уже твердо установленнымъ наукой фактъмъ. Врачъ новой школы начинаетъ уже болѣе походить на древняго цѣлителя, чѣмъ на врача недавняго прошлаго, вѣрившаго только въ пилюли и порошки.

Въ связи съ этимъ измѣненіемъ характера психофизиологическихъ учений стоять разительный фактъ возникновенія новой — съ прежней точки зрѣнія недопустимой и безсмысленной — области знанія (или, вѣрѣ же, воскрешенія древнѣйшаго знанія) въ лицѣ научнаго изученія т. наз. «метапсихическихъ» или оккультныхъ явлений. Сколько бы суетѣрія и легковѣрія, нечистаго и корыстнаго любопытства ни окружало эту смутную область и ни препятствовало бы ея объективному познанію и какъ бы кто ни относился къ ней по существу, остается характернымъ и замѣчательнымъ, хотя бы съ психологической и исторической точки зрѣнія, что цѣлый рядъ крупнѣйшихъ и авторитетнѣйшихъ современныхъ ученыхъ, пренебрегая насыщками и рискуя всей своей ученої репутацией и карьерой, серьезно и добро-

совѣтственно изучаютъ факты этого рода, твердо вѣрять въ ихъ реальность и примѣняютъ къ нимъ методъ экспериментального естествознанія. Начиная съ 70-хъ и 80-хъ годовъ 19 вѣка, это движение медленно, но упорно и побѣдоносно пробиваетъ себѣ путь сквозь стѣну «просвѣтительскихъ» и «научныхъ» предубѣждений. Къ числу лицъ, отдавшихся этимъ изысканіямъ или по крайней мѣрѣ серьезно ими интересующихся, принадлежатъ первоклассные европейскіе ученые, начиная съ нѣмецкаго астронома Целльнера, англійскаго біолога Уайльса и физика Крукса — такихъ имена, какъ сэръ Оливерь Лоджъ, Бергсонъ, м-ре Кюри, Шарль Ришъ, Флурніца, Вильямъ Джемсъ, не говоря уже о множествѣ научныхъ «звездъ» второй величины. Англійскій физикъ Крауфордъ создаетъ систему механики «телекинестическихъ» явлений (явленій самопроизвольного движенія мертвыхъ тѣлъ въ присутствіи медіума), Бергсонъ предсѣдательствуетъ на съездѣ «общества психическихъ изысканій» и произносить рѣчь, посвященную философскому объясненію *привидѣній*, первоклассные физики изслѣдуютъ свѣтовыя излученія и «матеріализацію», исходящіе отъ медіумовъ, величайший современный нѣмецкій біологъ Гансъ Дришъ мечтаетъ по явленіямъ материализаціи разгадать основы загадки змѣріологии и біологии, маститый французскій физіологъ Ришъ пишетъ обширное руководство *«Traite de metapsychique»*, въ которомъ собраны, систематизированы и отчасти экспериментально проверены тысячи фактовъ телепатіи, ясновидѣія и чтенія мыслей, самопроизвольныхъ движений предметовъ, таинственныхъ стуковъ, материализаціи и привидѣній. Кто хоть бывало знакомъ съ этой научной литературой, не можетъ отдатьться отъ впечатлѣнія, что мы *уже исляемъ* въ «новомъ средневѣковѣ». Но это не только исторически и психологически любопытно для описываемаго измѣненія умонастроения современной науки; даже при величайшемъ скептицизмѣ и осторожности, но при наличіи подлиннаго свободнаго отношенія къ дѣлу, нельзя не прійти къ выводу, что наука натолкнулась здесь на факты, которые не только ранѣе были ей невѣдомы, но и казались абсолютно недопустимыми — на факты связи подсознательныхъ, растительныхъ глубинъ человѣческой души съ родственными ей стихийными космическими потенціями —

и что въ лице этихъ фактовъ наука соприкоснулась съ какой то таинственной, противорѣчащей всѣмъ господствующимъ представлѣніямъ о природѣ, глубинной подпочвой космической и психической жизни.

Аналогичный глубокий процессъ внутренней реформы совершается и въ современной биологии. Здѣсь рѣшающими являются два факта: крушение дарвинизма и возрожденіе витализма. Правовѣрный дарвинизмъ съ его ученіемъ о происхождѣніи цѣлесообразныхъ формъ и функций органической жизни изъ накопленія случайныхъ полезныхъ измѣнений и наследственного ихъ закрѣпленія въ борьбѣ за существованіе, и механическое воззрѣніе на организмъ, какъ сложную физико-химическую машину, принципіально не отличную отъ неорганическаго міра — совмѣстно составляли опору для картины міра, какъ агрегата слѣпыхъ силъ и мертвыхъ веществъ. Еще 2 — 3 десятилѣтія тому назадъ сомнѣнія въ обоихъ ученіяхъ присматривались за признакъ научной отсталости или реакціонности и считались несовмѣстными съ «хорошимъ тономъ» въ наукѣ. Въ этомъ отношеніи все теперь измѣнилось. Въ настоящее время врядъ ли найдется образованный биологъ, который безъ оговорокъ раздѣлялъ бы классическое ученіе о дарвинизмѣ, и преобладающее, уже наиболѣе вліятельное теченіе признаетъ полный крахъ дарвинизма и неизбѣжность допущенія творческихъ формирующихъ силъ биологической эволюціи. Съ другой стороны, какъ бы ни раздѣлялось общественное мнѣніе научныхъ круговъ въ вопросѣ о «механизмѣ» и «витализмѣ» въ биологии, знаменательнымъ остается фактъ, что цѣлый рядъ крупнейшихъ биологовъ (во главѣ которыхъ стоитъ Гансъ Дришъ) не только рѣшилась вообще воскресить какое то осмѣянное ученіе витализма, но и сдѣлали въ этомъ смыслѣ поразительныя, ердѣ ли опровергимыя экспериментальныя открытія ( подробности см. въ «Philosophie des Organismus» и въ «Witalismus, als Geschichte und Lehre» Ганса Дриша). Въ результатѣ этихъ и имъ подобныхъ изслѣдований (ср. напр., замѣчательно изслѣдование Е. Бечергъа о наличии цѣлесообразного устройства организмовъ, служащаго не имть самимъ, а инымъ, чуждымъ ему живымъ существамъ, т. наз. fremdienliche Zweckmussigkeit) и въ связи съ крушениемъ дарвинизма телевологическое воззрѣніе на

природу, — можно сказать, воскрешенный аристотелизмъ, — торжествуетъ въ биологии побѣду надъ столь незыблѣмо, казалось, утвержденіемъ механистическимъ воззрѣніемъ. Миръ цѣлесообразно устроенныхъ и цѣлестремительно дѣйствующихъ живыхъ существъ становится снова неопровергимымъ, фактическимъ свидѣтельствомъ обнаружения въ природѣ какихъ то разумныхъ, творчески формирующихъ силъ. И это движение мысли переступило уже за предѣлы биологии, распространившись и на область неорганическаго міра. Замѣчательное, обратившее на себя всеобщее вниманіе, изслѣдование англійскаго геолога Гендерсона «Полезность среды» (*The fitness of environment*) осмѣливается утверждать, что полезныя для жизни свойства земной коры, воды и атмосферы никакъ не могутъ быть объяснены изъ случайныхъ комбинацій слѣпыхъ физико-химическихъ силъ, а требуютъ допущенія дѣйствія телевологическихъ силъ. Не считая себя компетентными оцѣнивать эту теорію по существу, мы не можемъ не подчеркнуть разительной симптоматичности его для характеристики глубокаго переворота, совершающагося на нашихъ глазахъ въ научномъ міросозерцаніи. Въ этихъ научныхъ теченіяхъ окружающей насъ міръ теряетъ столь привычныя уже намъ черты безмыслия хаоса слѣпыхъ силъ и мертваго вещества и слова начинаютъ намъ раскрываться, какъ таинственный, гармонически слаженный, полный живыхъ силъ космъ, наводящій человѣка на мысль объ его Божественномъ Творцѣ.

Труднѣе всего оцѣнить общіе итоги новѣйшаго развитія науки о неорганической природѣ — физики и химіи — не только потому, что эта область менѣе всего доступна не специалистамъ, но и потому, что и по существу здѣсь все находится въ состояніи броженія и сами итоги еще не могутъ быть подведены. Что здѣсь подготавляется, а отчасти уже совершился полный переворотъ во всѣхъ прежнѣхъ господствовавшихъ воззрѣній — это совершенно очевидно; ясно также, что въ такихъ открытіяхъ, какъ разложеніе атомовъ на зарядъ силъ, или въ теоріи относительности, готовится крушеніе какъ старого механистического естествознанія, такъ и традиціоннаго атомизма.

Миръ «мертвой» матеріи становится на нашихъ глазахъ болѣе зыбкимъ, подвижнымъ, какъ бы дематеріализируется; схема разъ навсегда даннаго однороднаго пусто-

го пространства, въ которомъ движутся устойчивыя, неразложимыя частицы мертвай матеріи, замѣняется какими то загадочными, трудно постижимыми, но во всякомъ случаѣ гораздо болѣе тонкими и гибкими понятіями. Воздерживаясь отъ всякаго сужденія въ этой области, мы вправѣ все таки выразить сознаніе, что здѣсь разбиты какія то оковы мысли и открываются какіе то, еще неясные, но болѣе широкіе горизонты, которые даютъ болѣй просторъ для религіозно-философскаго осмысленія міра.

Мы не имѣемъ возможности говорить здѣсь объ особнякомъ стоящей сферѣ гуманитарныхъ наукъ, наукѣ о человѣкѣ, его исторіи, культурѣ и нравственно-правовой жизни. Эта сфера знанія, которая для господствовавшаго натурализма была какимъ то *enfant terrible*, ибо самое ея существованіе, какъ особой области бытія и знанія, нарушило стройность натуралистического мировоззрѣнія, прежде всего все болѣе начинаетъ осознаваться въ своей основополагающей онтологической значительности; всѣ попытки реформировать ее, превратив ее въ «точную» науку «по образцу естествознанія», оказались явственно покушеніями съ негодными средствами. Убогий и безформенный недоносокъ натуралистического естествовѣданія, т. и. «соціологія», оказался бесплоднымъ и нежизнеспособнымъ. Съ другой стороны, во всѣхъ областяхъ обществовѣданія органически-духовное воззрѣніе вытѣсняетъ натуралистически атомистическую картину жизни. И здѣсь все еще находится въ состояніи становленія, пѣть рѣшающихъ готовыхъ итоговъ, и для пробивающаго себѣ путь нового жизне-пониманія предстоитъ еще большая и плодотворная работа. Эта работа отчасти легче именно потому, что мы находимся здѣсь въ сферѣ, по существу родственной религіозной жизни — въ сферѣ духовнаго творчества и жизни человѣка, сферѣ, ко-

торой по самому ея существу имманентно присуще внутренняя осмысленность, реальное наличіе нравственныхъ и духовныхъ началъ. Отчасти же она гораздо труднѣе именно потому, что здѣсь она сводится къ подлинному религіозному осмысленію собственной жизни, послѣднее же требуетъ напряженія внутреннихъ религіозныхъ силъ человѣка. Такъ, и доселе испытываемое, какъ тяжкій конфликтъ, разногласіе между положительной исторической наукой и священнымъ преданіемъ человѣчества можетъ быть преодолѣно лишь подлинной побѣдой, въ общихъ представленіяхъ о человѣческой жизни, религіозной вѣры надъ господствующими циническими невѣріемъ. Но и здѣсь уже есть въ этомъ смыслѣ весьма характерные и многозначительные симптомы: еще столь недавно вызывавшая къ себѣ полное довѣре разрушительная историческая критика религіозныхъ преданій начинаетъ изобличаться въ своей произвольности, предвзятости и *внутреннихъ* противоречіяхъ.

Мы живемъ въ многозначительное и особенно отвѣтственное время. Какъ бы ни бушевали вѣтъ насы, въ общественно-исторической жизни и въ сознаніи широкихъ массъ, соучаствующихъ нынѣ въ строительной жизни, волны невѣрія — въ тайной, доступной лицамъ избранной части, лабораторіи внутренняго духовнаго творчества, совершаются процессъ пересмотра всѣхъ жизненныхъ понятій, порожденныхъ невѣрующими гуманизмомъ и натурализмомъ прежней эпохи. Невидимый вѣнченному взору приливъ творческихъ религіозныхъ силъ оплодотворяетъ человѣческую мысль и подготовляетъ ростъ новой науки, согласующейся съ религіознымъ сознаніемъ и способной на его основе утвердить новое, животворящее и осмысливающее цѣлостное жизнепониманіе.

С. Франкъ.

## ЕПИСКОПЪ-СТАРЕЦЪ.

(Воспоминанія обѣ епископъ Антоніи Флоренсовъ).

Въ 1918 году въ Донскомъ монастырѣ въ Москвѣ скончался Преосвященный Антоній Флоренсовъ, бывшій епископъ Вологодскій.

Въ Москвѣ и провинціи многіе знали Владыку, какъ мудраго и благодатнаго духовнаго руководителя. Онъ былъ настоящимъ православнымъ «старцемъ» — руководителемъ людей и въ ихъ практической жизни и на ихъ путяхъ къ спасенію. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ имѣлъ свои «собенности», отличавшія его отъ нашихъ старцевъ и приближавшія его къ нашей современности. Во-первыхъ, онъ былъ епископъ, съ необычайно сильнымъ сознаніемъ въ себѣ силы и власти епископа Вселенской Церкви: во-вторыхъ, онъ очень широко смотрѣлъ на условныя формы современной ему церковной обстановки, хотя часто приижденіе былъ подчиняться этой обстановкѣ, но внутренно всегда былъ отъ нея свободенъ; наше синодальное управление, оберъ-прокуратура, архимандриты и консисторіи никогда не казались ему вѣчными и неизмѣнными категоріями. Онъ былъ свободенъ и широкъ и въ своихъ сужденіяхъ о наукѣ, языческой древности, которую онъ очень чтилъ, природѣ, семье.

Я имѣлъ счастіе личнаго общенія съ Владыкой въ теченіе 1908 — 10 г. г. Послѣднѣе имѣть задачей познакомить читателя съ его образомъ, поскольку онъ отразился въ иѣсколькихъ его бесѣдахъ, которыхъ я тогда же съ буквальной точностью записывалъ. Этимъ записямъ я

предпосылаю небольшое введеніе, гдѣ по пробую собрать все то немногое, что уцѣлѣло у меня въ памяти о Владыкѣ.

Онъ жилъ въ Донскомъ монастырѣ «на покой» съ 1898 года, занимая точно то самое помѣщеніе, которое впослѣдствіи было отведено Святѣшему Патріарху Тихону, — отъ воротъ сейчасъ же направо, въ монастырской стѣнѣ. Пройдя подъ обширными массивными сводами воротъ, поѣтитель поднимался по узкой лѣстницѣ во второй этажъ. Въ годы моего знакомства съ Владыкой при немъ жилъ все тотъ же келейникъ Ж.; но часто Владыкѣ самому приходилось подходить къ двери на робкій звонокъ (колокольчикъ) поѣтителя. Послѣ обстоятельныхъ разспросовъ черезъ запертую дверь, поѣтитель черезъ маленькую переднюю приглашался въ небольшую прѣмную, которая обычно служила и столовой — диванъ съ подушками, овальный столъ, кресло, иѣсколько стульевъ, дверь въ кабинетъ и спальню. Комната эта иѣсколько не характерна для хозяина: настоящія комнаты его, съ его образами, книгами, большими сундуками біографическихъ матеріаловъ — записей о его бесѣдахъ съ поѣтителями — все это было дальше — въ кабинетѣ и спальни Владыки, куда онъ допускалъ немногихъ, какъ особую милость.

Не всегда Владыка сразу выходилъ къ гостю: обычно поѣтитель томился въ прѣмной минутъ 30 — 40, съ тоскою прислушиваясь къ звуку склянокъ, пlesку воды, тяжелымъ вздохамъ Владыки или

шелесту бумаги. Даваль ли Владыко собраться съ мыслями посѣтителю въ эти полуночны ожиданія, или готовился самъ къ пріему и бесѣдѣ, перебирая свои замѣтки, относящіяся къ дѣлу, или, дѣйствительно, ожидалъ (зимою), пока въстанется температура, нарушенная приходомъ гости съ воздуха, какъ это онъ самъ объяснялъ.

Наконецъ быстрыми шагами выходилъ онъ самъ, сильнымъ движеніемъ давалъ благословеніе, усаживалъ гостя и самъ усаживался въ кресль. За мною многочисленная встрѣчи съ Владыкою я видѣлъ его въ самыхъ разнообразныхъ состояніяхъ: больнымъ, гнѣвнымъ, огорченнымъ, но никогда не помню его вялымъ, равнодушнымъ, слабымъ. Всегдашняя бодрость, какая-то душевная выпрямленность, постоянная готовность къ дѣйствію — были его главными чертами. Таковъ онъ былъ и по наружности: очень высокий, несгибаемый, въ остроконечной скудѣ, съ темными суровыми глазами на темномъ, худомъ лицѣ. Такимъ именно я вспоминаю его чаще всего, хотя я часто видѣлъ его и въ другихъ аспектахъ: шутливымъ, ласковымъ; но и тутъ всегда чувствовалась его постоянная готовность къ бою, къ безпощадному дѣйствію. Говорилъ онъ, въ діалогахъ — отрывисто, повелительно, немного нетерпѣливо, а въ бесѣдахъ — монологахъ — очень драматично, выразительно и живо, богатымъ образнымъ языкомъ, не гнушаясь простонародностью и грубоватостью.

Способы его общенія съ посѣтителями и руководства были очень разнообразны: иногда это была обстоятельная, ученая бесѣда, большею частью монологъ. Со мною часто бывало, что я шелъ къ нему, приготовивъ и обдумавъ нѣсколько определенныхъ вопросовъ. Придешь; Владыка ни о чмъ не спросить, даже не дастъ рта открыть, усадить и начинаетъ самъ говорить; и очень рѣдко бывало, чтобы въ этомъ обширномъ монологѣ я не нашелъ прямыхъ отвѣтовъ на вопросы, съ которыми я пришелъ. Иногда руководство Владыки выражалось въ формѣ исповѣди, тщательной, настойчивой, безпощадной; иногда это было гнѣвное «отчитываніе», если это нужно было по соображеніямъ его педагогики. Въ гнѣвѣ, въ обличеніи Владыки былъ страшенъ, но, по его словамъ, при самомъ сильномъ штурмѣ гнѣва въ душѣ его всегда оставалась тишина, «кусочекъ яснаго голубого неба», иногда

это была молитва; многократно и на себѣ, и на близкихъ и на незнакомыхъ мѣстахъ я наблюдалъ силу и дѣятельность молитвы Преосвященнаго.

Бывало, что онъ прерывалъ неожиданно бесѣду и уходилъ въ свой кабинетъ, явно для молитвы, на нѣсколько минутъ.

Бесѣды Владыки касались самыхъ разнообразныхъ вопросовъ: житейскихъ, научныхъ, философскихъ, но было у него нѣсколько излюбленныхъ темъ: греческій языкъ, бракъ и семья, нѣкоторыя психологическія вопросы, главнымъ образомъ изъ той цесуществующей еще науки, которую Проф. о. П. Флоренскій называлъ биографіей.

Объ увлечениіи Владыки греческимъ языкомъ въ связи съ греческимъ Евангеліемъ я скажу ниже, въ связи съ его бесѣдами на эти темы. А сейчасъ — нѣсколько словъ о двухъ послѣднихъ темахъ.

Вопросы индивидуальной психологіи, характерологіи и биографіки занимали Владыку прежде всего какъ духовнаго руководителя множества разнообразныхъ душъ: отъ торговца квасомъ до профессора Московскихъ клиникъ. У него былъ особый вкусъ и чутье къ вопросамъ человѣческой психо-физиологии, къ той области, где душевные проявленія стоять въ связи съ физическимъ складомъ человѣка, къ вопросамъ расы, породы, крови, темперамента. Справками изъ этихъ областей онъ часто мудро объяснялъ и разрѣшалъ запутанныя положенія и сложные вопросы, съ которыми къ нему обращались его духовныя дѣти. Часто, говоря объ определенныхъ людяхъ и ихъ порокахъ, онъ говорилъ: «Это у него — въ крови, въ самой его физиологии; отъ этого онъ избавится только освободившись отъ тѣла», и изъ житій святыхъ приводилъ примѣры прочности и неискоренимости чертъ темперамента, какъ, напримѣръ, гнѣвливости.

Не только какъ духовникъ, но и какъ ученый, психологъ онъ всматривался въ человѣческие характеры, изъ году въ годъ скѣдилъ и дѣлалъ записи за отдельными лицами, давалъ мастерскіе психо-физиологическіе портреты, и, я думаю, не безъ вліянія его о. П. Флоренскій пришелъ къ задачѣ найти законы, по которымъ строится индивидуальная биографія, характеристика возрастовъ, кризисы, характеристика имени и его вліяніе, планетные типы и т. д.

Обширные наблюденія и выводы въ этой области Владыки особенно примѣнялъ

къ двумъ сферамъ практической жизни: браку и выбору жизненного пути. Отрывочно приведу то, что вспомнилось.

Семью, семейную жизнь Владыка ставить очень высоко; у него было очень яркое представление дома, очага, семьи въ ихъ первичности, праведности, благословенности. Особое значение оно придавалъ совмѣстной трапезѣ, видя въ ней не только процессъ насыщенія, но и иѣкоторое тайное дѣйствіе. Пища, приготовленная женою и пища ресторанныя, приготовленная для всѣхъ вообще неизвѣстными людьми — совершиенно разныя вещи. «Мужъ долженъ быть только изъ рукъ своей жены», говорилъ Владыка. «Мужъ, переночевавшій въ дома, подъ чужой крышей, этимъ самымъ измѣнилъ своей женѣ. Въ своихъ отношеніяхъ къ домашнему очагу Владыка проявлялъ характерную для православія чуткость въ различеніи органическихъ соединеній людей (семья, монастырь, церковная община) отъ механическихъ канцелярія, школа, отель, гдѣ соединеніе людей происходит по случайнымъ признакамъ; и зло такихъ соединеній двоякое: они ослабляютъ человѣческую душу, отрывая ее отъ связей органическихъ и разворачиваетъ ее, пріучая къ несерьезнымъ, вѣнчимъ отношеніямъ (временность, неполнота и случайность связей механическихъ).

Къ Владыкѣ часто обращались со всякою рода семейными затрудненіями, насыщимися семейныхъ ссоръ, развода, воспитанія дѣтей, выбора невѣсты. Владыка входилъ во всѣ подробности обстоятельствъ и неоднократно мудро разрѣшалъ казалось неразрѣшимые вопросы. У Владыки были точно выработанныя представлениа обѣ условіяхъ удачнаго соединенія въ бракѣ, особенное внимание онъ отдавалъ «породѣ», сословію, национальности, даже происхожденію изъ той или иной губерніи. Меньше всего онъ принималъ во вниманіе «увлеченіе», влюбленность, и часто указывалъ опредѣленный выборъ вопреки «чувству».

Я посѣщалъ Владыку особенно часто въ 1909 — 10 годахъ и вернувшись отъ него, обычно въ тотъ же день записывалъ его бесѣду.

Меня познакомилъ съ нимъ мой другъ Ф., для котораго Владыка была духовнымъ руководителемъ съ 1904 года. Это произошло, помнится, въ 1906 году, но записывать свои бесѣды съ Владыкой я стала только съ конца 1908 года.

Въ декабрѣ 1908 года я убѣдила одну мою знакомую барышню П. Б.: посѣтить Владыку для бесѣды. Онъ сначала не впустилъ ее, «боился», какъ онъ мнѣ потомъ объяснилъ: «какъ бы она не устроила какой нибудь демонстрацію», но услыхавъ по голосу, что она въ мирномъ настроеніи, впустилъ ее и очень ласково съ ней разговариваль, все время держа ее за руки. П. Б. вернулась отъ него очень веселой: я первый разъ за много недѣль увидала ее въ такомъ свѣтломъ настроеніи.

Черезъ иѣсколько дней я вновь посѣтила Владыку въ обычный приемный часъ (11 — 12 ч. утра). Я пришелъ рано, но у Владыки уже была посѣтительница какая-то незнакомая мнѣ дама среднихъ лѣтъ. Я принялъ благословеніе и сѣлъ въ сторонѣ, а Владыка продолжалъ прерванный моимъ приходомъ разговоръ: длинный, скучный — о докторахъ, дѣтѣ, о своихъ болѣзняхъ, причемъ, какъ обычно, Владыко говорилъ одинъ.

«Я человѣкъ больной», говорилъ Владыка, постной пищи не переношу совершенно. Для меня — молоко — прямо спасеніе. Здѣсь есть одна женщина, коровы у нея, — такъ она присыпаетъ мнѣ и молоко, и масло, и сметану. И даромъ все, — да еще за счастье считаетъ. Я бы и въ постъ пилъ его, да не могу — привыкъ постить, въ ротъ не пойдетъ; да и соблазнъ другимъ; такъ и не приходится ѳѣть вовсе. Утромъ съѣшь кусочекъ просфоры съ чаемъ, потомъ обѣдъ — ѳѣшь насильно, чтобы не ослабѣть, да и пища все тяжелая: все рыба, ну судакъ тамъ, севрюга, осетрина; только чаемъ и спасаешься. (Я много разъ видѣла, какъ обѣдаетъ Владыка; обыкновенный постный столъ: великолѣпные ци со свѣжей рыбой, жаренная рыба съ картофелемъ, печенные яблоки. Чай въ большомъ количествѣ съ медомъ и вареньемъ). Это вегетарианство было бы еще ничего, если бы я не жилъ арестантомъ; при свѣжемъ воздухѣ, движеніи, работѣ это было бы даже совсѣмъ хорошо. Но здѣсь я ничего этого не имѣю. Если я пойду съ лопатой сиѣгъ разгребать, вы первая меня осудите.

Затѣмъ Владыка много говорилъ о своемъ докторѣ, запорахъ, гемороѣ, который у него съ 16 лѣтъ, о томъ, что онъ не умреть отъ удара, потому что у него не такое сложеніе.

— Вотъ живеть здѣсь у насъ Іоанній — на покой. Тотъ другое дѣло. Аскетъ, постникъ, ничего не ѳѣсть: стаканъ два

молока, да воть еще фрукты любить. Какъ онъ пріѣхалъ сюда, я послалъ ему разныхъ фруктъ, узналь какіе онъ любить. Такъ воть онъ — другое дѣло, у него кость широкая: разъ ужъ хватилъ его ударъ. Я бы на его мѣстѣ что бы сдѣлалъ: все бы оставилъ, службу, дѣло и пошелъ бы въ затворъ.

Я насторожился, ожидая о какихъ аскетическихъ упражненіяхъ будетъ сей-часъ говорить Владыка.

— Выписалъ бы всѣ книги, продолжалъ онъ, где о моей болѣзни написано, и изучаль бы ихъ, чтобы знать, что мнѣ дѣлать, чего ожидать.

Между прочимъ Иоаникию было въ то время 69 лѣтъ.

— Вѣдь наши архіереи невѣжды, хуже мужика, медицины не знаютъ. Вѣдь насть не учать этому.

Этотъ длинный монологъ неоднократно прерывался посѣтителями. Сначала пришелъ мальчикъ 12-ти лѣтъ жаловаться на старшаго брата, который бѣть свою матерь. Преосвященный слушалъ очень внимательно, даже впустилъ мальчика въ переднюю противъ обыкновенія.

Потомъ какой-то мѣщанинъ черезъ запертую дверь спрашивалъ Владыку, благословить ли онъ его открывать квасную торговлю. Владыка прогналъ его очень сурово:

— Я квасомъ не торговалъ, не знаю. Ступай!

Опять звонокъ. Черезъ дверь Владыка суровымъ голосомъ:

— Кто тамъ?

— За благословеніемъ, батюшка, бабій робкій голосъ.

— Да кто ты? имя какъ?

— Фекла, батюшка...

— Что жъ тебѣ надо?

— Жизнь тяжелая... Баба начинаетъ всхлипывать: мужъ бросиль, трое дѣтей...

— Ну что жъ, дѣти — богатство. У тебя трое, а у меня воть ни одного. Радоваться надо.

— Благословите, батюшка, помогите чѣмъ-нибудь.

— Что жъ , тебѣ денегъ надо?

— Да ужъ что дадите.

— Да развѣ ты нищенка?

— Нѣть, я не нищенка, дѣти у меня...

— Ну, на дѣтей можно.

Владыка идеть къ себѣ, долго копается, зевинить деньгами и, наконецъ, выносить бабѣ 40 копеекъ.

— Воть вамъ, идите. Да не плачь!

Говорить онъ по прежнему строго, но баба уже прямо реветь. Владыка суетъ ей еще денегъ:

— На еще, только не плачь, ради Бога не плачь.

— Всегда они такъ, говорить онъ намъ, возвращаясь въ прѣмную: наговорить, наплачуть, да еще имъ денегъ плати за это. Хорошо, что еще нашлось, что дать, а то иной разъ не то что сорока — четырехъ копеекъ нѣть.

Я какъ-то разъ спросилъ Владыку, почему онъ такъ суровъ съ посѣтителями.

— Много я слезъ проплакалъ вмѣстѣ съ ними, сказаль Владыка; все вышлакалъ, теперь у меня глаза всегда сухие.

Приблизительно черезъ часъ послѣ моего прихода, Владыка предложилъ дамѣ — посѣтительницѣ обѣдъ, а меня угѣль въ свой кабинетъ «секретничать».

До начала серьезнаго разговора я передалъ Владыкѣ справку, сдѣланную мною, о филологѣ Фоковѣ, которымъ Владыка интересовался. Узнавъ, что онъ умеръ, Владыка быть сильно пораженъ, началь креститься и молиться.

Въ началѣ 1909 года Владыка быть боленъ, слабъ, очень боялся простуды и принималъ свои мѣры: заперся въ своихъ комнатахъ до весны, не подпускаль близко пришедшихъ съ воздуха, а разговаривалъ, стоя на порогѣ прѣмной, закрывъ ротъ рукою. Его прямая, высокая фигура, исхудалое лицо, неулыбающіеся темные глаза производили на меня немного жуткое впечатлѣніе.

У меня въ это время было тягостное литературное судебнѣе дѣло, его отложили разсмотрѣніемъ, и я пришелъ 25 февраля пословѣтваться съ Владыкой о дальнѣйшемъ. Я сдѣль довольно долго въ прѣмной-гостиной и съ томлениемъ слушалъ, какъ Владыко тяжело съ раздумьемъ вздыхалъ въ соседней комнатѣ. Мнѣ было немного страшно: неужели это онъ обо мнѣ.

Вышеялъ онъ, противъ моего ожиданія, веселымъ, бодрымъ и сейчасъ же благословилъ меня. Оказывается онъ не выходилъ, ожидая пока не возстановится равновѣсіе температуры, нарушенное моимъ приходомъ. Онъ усѣлся въ кресло, какъ всегда держася прямо и послѣ короткихъ вопросовъ о дѣлѣ (онъ почему - то очень былъ радъ, что дѣло отложили) началъ говорить, глядя въ сторону и иногда улыбаясь.

— Непремѣнио, непремѣнио займитесь чѣмъ-нибудь. Вы человѣкъ молодой, способный, — рано вамъ въ отставку, на мое мѣсто. Да и тяжело это: не всякий выдержитъ — другихъ это озлобить, искуверкаетъ. Вотъ наши архіереи — чуть въ отставку, онъ и не знаетъ что съ собой дѣлать, хандригъ, скучаетъ, а то возьметъ и умретъ. Я не понимаю этого, я никогда не знаюъ, что это за штука такая — скучать. Куда меня ни кинь, я найду себѣ дѣло.

— А все отъ того, что есть у меня одно качество.

Онъ немного помолчалъ, а потомъ совсѣмъ просто, какъ будто говоря самую обычную вещь, продолжалъ:

— Качество это — мое золотое сердце. Это моя способность погружаться до dna въ каждое положеніе, входить въ душу каждого, кто приходитъ ко мнѣ, и говорить съ нимъ какъ съ самыми дорогими человѣкомъ.

А потому есть у меня еще занятіе — греческое Евангеліе. Сегодня я какъ только всталъ, сейчас же взялся за него. Я не знаю высшаго удовольствія, какъ говорить съ Нимъ, разбираться въ Его словахъ: вѣдь греческій языкъ былъ общепринятъ въ то время во всей Палестинѣ и возможно, что и Онъ и ученики Его говорили тѣми же звуками, которые мы читаемъ въ Евангеліи. Иногда попадешь на одно слово и носишься съ нимъ цѣлый день. А вѣдь для этого нужна и наука, и психологія, и знаніе языка. (Владыка этотъ періодъ усиленно занимался греческимъ языкомъ, и его духовный сынъ Ф. доставлялъ ему въ большомъ количествѣ грамматики и словари. Помнится около года онъ все требовалъ отъ насть точныхъ справокъ о словѣ *ἐπισκοπή*, пытаясь черезъ него проникнуть въ смыслъ слова «епископъ»). Если бы я прожилъ еще 100 лѣтъ, я продолжалъ бы заниматься тѣмъ же и это мнѣ не наскучило бы.

— Другіе занимаются философіей... Ну, древняя философія еще ничего: она естественная, природная, безъ ююкетства; а новая — ерунда, туманъ; или материализмъ или гностицизмъ. Я пробовалъ читать; подойдешь къ этому туману, начнешь расчленять, дѣлить, и изъ первомъ словѣ — стой, и оказывается, что все произвольно, шатко, основныхъ понятія не опредѣлены.

— А то еще такія, что ищутъ какую-то силу, гипнотизмъ и все такое. Я этого не терплю. Природа, правда, — вѣщунья;

у нея и прочесть, и чудеса, и тайны, — да тебѣ то что.

— Да таъ вотъ я и говорю: я доволенъ своимъ положеніемъ. У меня есть Собесѣдникъ; а кромѣ Него, Его ученики, апостолы: а потомъ — учные, изслѣдователи. Я никого не отрицаю, я всѣхъ выслушаю, и возьму, что смогу и что найду для себя полезнымъ.

Изъ своего заточенія Владыка зорко слѣдила за современной жизнью; онъ былъ въ курсѣ многихъ теченій, которыми бурлила Москва въ мутный періодъ 1908—10 г. г. Многіе изъ видныхъ дѣятелей разнообразныхъ религіозныхъ и мистическихъ теченій были ему хорошо извѣсты, кое-кто посѣщалъ его. Особенно близко къ сердцу принимала онъ частыя среди молодежи увлеченія виѣхристіанской и антихристіанской мистикой. По отношенію къ такимъ, онъ имѣлъ свою особую стратегію и педагогику.

Однажды, среди разговора, вѣдь связь съ его темой онъ вдругъ спросилъ меня:

— Вы не знаете ли Бр.?

Я знала этого студента, очень талантливаго и стремительного, частого посѣтителя Религіозно-Философскаго общества, въ послѣднее время запутавшагося въ теософіи, іогизмѣ, оккультной практикѣ и дошедшаго до сильнаго нервнаго разстройства. Я рассказалъ Владыкѣ что знаюъ. Онъ слушалъ насторожившись.

— Знаете, что, сказалъ онъ потому съ живостью. У нихъ (у теософовъ) свое общество, а мы устроимъ свое. Ужъ я выдамъ вамъ свои тайны. Тутъ приходила ко мнѣ одна барышня, тоже запуталась съ ними и хочетъ освободиться. Бр. тоже былъ у меня; я отпустила его и просила зайти постѣ. Такъ вотъ вы и соберите мнѣ всѣ свѣдѣнія о нихъ, кто у нихъ главный, где живеть, где они собираются и. т. п. Мнѣ нужно быть въ курсѣ всѣхъ ихъ дѣлъ.

Въ связи съ этимъ онъ много мнѣ говорилъ о поэзіи Б.

— Это юноша изящный, нѣжный; ему нужно чистое дѣло, а не туманъ. Я давно за нимъ слѣжу, но только я человѣкъ гордый, самолюбивый, въ чужу душу я безъ приглашенія лѣзть не стану. Вотъ если бы ко мнѣ самъ обратился — это другое дѣло. Тутъ я пустила бы въ ходъ свою педагогику. Я началь бы понемногу. Сначала попросила бы его показать мнѣ какое нибудь свое произведеніе. Потомъ стала бы анализировать его, но только не глав-

ное, а такъ, какую нибудь мелочь, чтобы черезъ эту городьбу постепенно подобраться къ главной его цитадели.

Онъ помолчалъ, а потомъ серіозно сказалъ.

— Онъ плохо кончить. Я не пророкъ, но я вижу, что если онъ во время не остановится, то погибнетъ совсѣмъ. Я знаю онъ эти опыты (развитія въ себѣ окультическихъ силъ) давно уже стала дѣлать, съ тѣхъ поръ какъ умеръ отецъ. Растрепется совсѣмъ, — а жаль, онъ человѣкъ талантливый.

Очевидно эта тема очень занимала Владыку, потому что черезъ мѣсяцъ онъ снова въ бѣсѣдѣ съ мною вернулся къ ней.

— Ему нужны точныя, научныя знанія, а не фантазіи и субъективизмъ. Субъективизма и у меня много. Я бы сказалъ его матери, да боюсь. Она мнѣ говорила о сыпѣ, что, моль, у него талантъ и тому подобное, а я прикинулся непонимающимъ, беззотковымъ и молчу себѣ. Воль, если бы она сама меня спросила — А, это другое дѣло. Я бы ей тогда рассказалъ. А то наговоришь чего, а они обидятся, сразу у нихъ въ преисподнюю и провалишься. А я этого не желаю, мнѣ нужно въ ихъ сердца прочное мѣсто завоевать. А то посадить тебя въ подвалъ, въ нижний этажъ. Я этого не хочу; я хочу въ самый верхній этажъ. Я люблю горный воздухъ, орлиныхъ мѣста — залетѣть туда, да и считать оттуда воронъ.

Послѣднюю тираду онъ произнесъ съ большой силой, будто грозясь кому-то. Въ немъ самомъ сразу проглянуло что-то орлиное.

Я началъ рассказывать ему про курсистку О., уѣзжавшую изъ одного кружка окультистовъ, которую мои друзья слишкомъ поторопились «спасать».

— Нехорошо это, — сказалъ Владыка, поторопился Ф. Надо помнить Евангеліе. Во — первыхъ, это ясиліе, во — вторыхъ, сказано вѣдь: «не мечите бисера передъ свиньями», а въ ней столько бродить еще этого свинскаго. Я бы ее не такъ вѣдѣ. Я бы ее подготовилъ сначала, никогда самъ ничего не предлагалъ. Пусть бы она сама попросила. Да и тутъ я не сразу согласился бы (дѣло шло о причащеніи Св. тайнъ). Воль когда она стала бы требовать, доказывать, что она готова, тогда другое дѣло. Я всегда оставляю полную свободу. И это самая лучшая политика. А то вѣдь иначе какъ выходитъ? Вѣдь она все на тебя же потомъ свалитъ. «Ты со-

дѣйствовалъ». — Я — «Значитъ ты и виноватъ»; «не мечите бисера передъ свиньями, чтобы они не потоптали его ногами и обратившись не растерзали вѣсъ». Воль я и не даю имъ права «обратиться», но за то потихоньку такъ взнудаю такую свинью, въ такіе введу ее оглобли, что тутъ ужъ она не повернется.

Черезъ нѣсколько дней (22 марта), я опять былъ у Владыки. Всегда я шелъ къ нему съ нѣкоторымъ волненіемъ и даже страхомъ, а сейчасъ особенно волновался, такъ какъ прямого дѣла у меня не было никакого, и я боялся беспокоить Владыку въ первый же день страстной недѣли. Но его бесѣда въ то время такъ была мнѣ необходима, что я рѣшился и пошелъ.

Когда я вошелъ, онъ горячо бесѣдовалъ съ господиномъ лѣтъ пятидесяти, (потомъ владыка рекомендовалъ его, какъ члена Рузского окружного суда).

— Мы хорошо знаемъ ея православіе, иронически говорилъ Владыка, продолжая прерванный разговоръ. Вы воль исторіи не знаете. А воль почитайте, что она сдѣлала съ епископомъ Мацѣевичемъ. Мученикъ онъ былъ. Я за упокой его души всегда молюсь.

Туть Владыка раскрылъ какую-то книгу и прочелъ изъ нея краткую характеристику епископа Мацѣевича.

— ... разстричь его и назвать Андреемъ Врадемъ. Воль она какъ, игуменъ — то наша! Воль ея православіе! Воль она вѣсъ монастыри наши и позакрыла. Прежде Русь оттого и была святая, что всходу по ней обители стояли. Здѣсь и благочестію учились и лѣчились отъ болѣзней — это наши курорты были. А теперь, какъ поднялась эта волна — революція, какъ наступила эта тьма — куда народу обратиться? въ кабакъ? въ клубъ? Воль я и пробую открывать то, что она позакрывала.

— Воль отыщите мнѣ игумена, вдругъ обратился онъ ко мнѣ.

— А какъ же у васъ съ Феодосіемъ, Ваше Преосвященство, спросилъ я. Дѣло шло о хлопотахъ Владыки по открытию Соловецкой Пустыни возлѣ Симбирска. На Феодосія онъ сильно надѣялся, видя въ этомъ имени нѣчто провиденіальное, такъ какъ первый игуменъ Соловецкой Пустыни былъ тоже Феодосій.

— Не отпустиль его Веніаминъ, сказалъ Владыка; самому, говорить, нужень. Что жъ, я покорился. У меня и не дрогнуло ничего. Да будетъ Его святая воля. Мо-

негть быть даже это и лучше. Мигъ нужень образованный человѣкъ, а Феодосій, кажется, дальше городского училища не пошель.

— Я вамъ сейчасъ опишу какой мнѣ нужень игуменъ. У меня къ нему два требованія: У Апостола Петра (здесь Владыка началъ говорить медленно, раздѣльно, съ нѣкоторымъ усилиемъ, какъ всегда, когда онъ говорилъ что-либо особенно важное); у Апостола Петра есть мѣсто: «Будьте готовы всячому дать отвѣтъ въ упованіи вашемъ». («Будьте готовы всегда всячому, требующему у васъ отчета въ вашемъ упованіи, дать отвѣтъ съ кротостью и благоговѣніемъ».) I. II III, 15. Я проанализировалъ это мѣсто по греческому тексту. Такъ вотъ мнѣ и нужень такой, чтобы всячому могъ дать отвѣтъ, защититься, вѣру свою доказать, чтобы умѣль сдачи дать всякому, такъ, чтобы въ ушахъ зазвенѣло. Недавно ко мнѣ приходила одна католичка, недовольна своимъ ксенозомъ. Ну, я какъ психологъ сейчасъ же началъ рыбу ловить. Говорю ей: «Ваши ксензы такие ученыe, благочестивые». А она мнѣ тутъ и стала рассказывать; даже имена назвала. Ну такъ вотъ съ ней какъ быть. Вѣдь ей надо сумѣть объяснить все, что она станетъ спрашивать о католицизмѣ, православіи, лютеранствѣ.

А второе свойство игумена — я тоже беру его изъ Евангелія. Когда Господь послалъ на проповѣдь своихъ учениковъ, онъ имъ дать даръ исцѣлять болѣзни и изгонять бѣсовъ: «Увѣровавшихъ будутъ сопровождать сіи знаменія: именемъ моимъ будутъ изгонять бѣсовъ, будутъ говорить новыми языками, будутъ братъ змѣй и если что смертоносное выпьють, не повредить имъ, возложатъ руки на больныхъ, и они будутъ здоровы». Такъ мнѣ нужны два изъ этихъ свойствъ первое и послѣднее. Игуменъ долженъ бѣсовъ гонять. Ихъ теперь много развелось. Никогда ю мнѣ не приходило столько бѣсноватыхъ, какъ теперь, постѣ революціи. А для того, чтобы имѣть силу изгонять бѣсовъ и исцѣлять, надо быть безсрѣбренниками.

Собесѣдникъ сталъ было возвращать, что такого игумена не найти, но Владыка веселымъ голосомъ перебилъ его:

— Я оптимистъ; а вотъ вы пессимистъ, это не хорошо. У васъ dochь невѣста, надо, чтобы и вы были человѣкъ веселый, а то вашу dochь никто замужъ не возьметъ.

— Ну такъ вотъ, продолжалъ онъ, ссыпите мнѣ такого игумена, откуда хотите:

изъ духовенства, изъ дворянъ, изъ купцовъ, крестьянъ. Лучше, конечно, изъ духовного или дворянскаго сословія, а то въ этихъ плебейскихъ классахъ много фарисейской закеаски. Невѣжды они, больше за вѣлинее благочестіе держатся. Упрется на одной буквѣ — и толкай съ нимъ. Двумя или тремя перстами креститься? Да не все ли равно? Я бы обрубилъ ему всѣ пальцы, вотъ и крестись, какъ знаешь. Ненавижу я ихъ всѣхъ этихъ невѣждъ, раскольниковъ, секты, и говорить съ ними боюсь: мужикъ меня не пойметъ, да еще осудить.

Приближалось время обѣда, и Владыка уже не такъ строго слѣдилъ за связностью своей рѣчи. Не помню въ какой связи онъ заговорилъ о своемъ отвращеніи къ телефону: рассказывалъ очень живо, со смѣхомъ и жестами.

— Однажды Преосвященный Димитрій вызвалъ меня къ телефону, а я отродясь не говорилъ по телефону, да и боюсь вдругъ онъ выстрѣлить мнѣ въ ухо или еще что-нибудь. Подхожу, беру эту трубку — мерзость ужасная. Слушаю: говорить Преосвященный, голосъ какъ у марionетки какой-нибудь, пискливый, сизверный! Я сказалъ два-три слова, простился, бросилъ трубку, да и бѣжать — все боялся, какъ бы онъ снова меня не позвалъ къ этой машинкѣ.

У Владыки было, вообще, инстинктивное (не принципіальное) отвращеніе къ «Завоеваніямъ цивилизації». Онъ не любилъ трамвая, желѣзной дороги; вообще, ему была отвратительна замѣна живыхъ и моральныхъ отношеній къ людямъ, природѣ, пространству — отношеніями мертвыми и механическими, а потому разговоръ лицомъ къ лицу онъ считалъ болѣе моральными, достойными человѣка, чѣмъ черезъ трубку телефона.

Посѣтители разошлись. Мы стали обѣдать. Подали хороший рыбный супъ и грибы.

— Вы ужъ извишите, у насъ сухоядѣніе — страстная недѣля.

Владыка ъѣль совсѣмъ мало, болыпие налагая на маринованные грибки, которые онъ ловко вылавливала вилкой изъ узкой стеклянной банки.

Въ разговорѣ я мимоходомъ замѣтилъ, какъ оскорбляетъ и задѣваетъ новыхъ православныхъ изъ интеллигентіи, особенно дѣвушекъ, запрещеніе женщинамъ входить въ нѣкоторые скиты.

— Я этого запрещенія не понимаю. Ну,

а если бы Богородица подошла къ скиту — и ее прогнать? А если бы я пришелъ туда со своей матерью? Меня пропустили бы, а ты, молгъ, матушка, погоди за воротами. Намъ заповѣдь дана; «чи отца и мать», а здѣсь учать какъ разъ непочтенію къ матери. Я не знаю, кто это выдумалъ, а я бы такого уставщика...

Я осмѣялся замѣтить, что этотъ запретъ только расширеніе 55-го правила Ладонійскаго собора, запрещающаго женщинамъ входить въ алтарь.

— Я не знаю этихъ правилъ, съ пренебреженіемъ прерваль Владыка. Да по томъ, тамъ алтарь, тамъ черта проведена, а тутъ скитъ; неужто у нихъ по всему скиту такая святость? Что жъ у нихъ и въ и....ѣ тоже святость? Вотъ до какого кощунства договариваются! Я понимаю пустыножительство, но тогда ужъ всѣмъ запретить входъ.

— Я не понимаю, ваше Преосвященство, сказаль я за тѣмъ же обѣдомъ: каково будетъ юридически ваше отношеніе къ Соловецкой Пустынѣ и ея игумену.

— Да никакого, или такое же какъ ваше и всикаго другого. Я буду ъздѣть туда лѣтомъ; ко мнѣ, если захочеть, будеть прїѣзжать игуменъ съ разными вопросами — больше ничего. А вы чего же бы хотѣли?

Въ тѣ времена я очень неясно представлялъ себѣ служебныя и іерархическія отношенія въ Церкви и поэтому, въ очень осторожныхъ, правда, выраженіяхъ, спросилъ его, почему бы ему самому не стать во главѣ монастыря.

— Ну, нѣты! Чтобъ я связалъ себя цѣпями! ни въ какомъ случаѣ! Это для меня слишкомъ низко, я дальше смотрю. Я — епископъ Вселенской Церкви. — А тамъ мнѣ придется и къ архіерею, и въ консисторію, и, къ — нотаріусу — благодарю покорно. Мы епископы — не даромъ стоимъ на орлецахъ: мое дѣло сидѣть здѣсь, да и высматривать орлинымъ глазомъ. Нѣты! Я отсюда не уѣду!

И понялъ, что сказалъ большую глупость. Дѣйствительно, все время Владыка ки пѣль, занятый очень разнообразными дѣлами. Между прочимъ, онъ просматривалъ въ самой Москвѣ одинъ упраздненный монастырь, бывшій еще во времена царя Алексія Михайловича пріютомъ для любителей книжной мудрости. Тамъ онъ думалъ устроить особое братство и сдѣлать его идеинмъ центромъ, просвѣтительныймъ, миссіонерскимъ. Въ разработкѣ

этого плана ему очень помогаль его духовный сынъ тогда приват-доцентъ Московской Духовной Академіи, впослѣдствіи священникъ .Ф

Не помню точно когда и по какому случаю Владыка заговорилъ со мною о «любви къ себѣ».

— Какая самая болышая заповѣдь? — Вълюбите Господа твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твою, и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ, и ближняго твоего какъ самого себя.

«Какъ самого себя» — раздѣльно повторилъ онъ — вотъ тебѣ мѣра, критерій. Разсмотріи сначала, любишь ли ты себя и какъ любишь. Можетъ любовь то у тебя скотская, а ты хочешь и людей, да и Бога такъ любить. Нѣть ты пройди сначала первый классъ, а потомъ ужъ лѣзъ дальше. Я, по крайней мѣрѣ, сижу въ первомъ, да такъ въ немъ и умру. Оно и лучше: если нужно кому-нибудь помочь — Богъ невѣдомыми путями воспользуется тобою такъ, что ты и не замѣтишь. А иначе — гордость. Нѣть. Я не тороплюсь. Ужъ если Богъ меня принудить, поставить въ такія тѣсныя обстоятельства, что иначе невозможно, ну тогда другое дѣло; а пока этого нѣть, нечего самому торопиться.

Въ октябрѣ мѣсяцѣ этого года я посыпалъ Владыку по очень тяжелому дѣлу. Вопросъшелъ о его духовномъ сыне, моемъ другѣ, котораго Владыка въ 1904 году направилъ въ Академію, но рѣшительно «не пускалъ» въ монастырь. Въ этомъ году \*\*\* находился въ крайне тяжеломъ настроеніи, въ состояніи «тихаго бунта».

— Если увидишь Владыку, сказали онъ, провожая меня, скажи ему обо мнѣ. Можешь сказать, что я часто хочу видѣть его, но не прѣду, такъ какъ все равно не послушаю, что онъ мнѣ скажетъ. Мнѣ не трудно многое убить въ себѣ, но что изъ этого выйдетъ? Я бы могъ убить въ себѣ все, что связано съ поломъ, но тогда во мнѣ умерло бы всяко научное творчество — прежде всего. Ты говоришь, что такъ и надо, что черезъ такую смерть проходили всѣ подвижники. Я знаю это, но вѣдь меня не пускаютъ въ монастырь, мнѣ велить читать лекціи. Почему отъ многихъ сочиненій, учебниковъ и т. п., семинарскихъ особенно, пахнетъ мертвчишой? Какъ будто бы все на мѣстѣ, болышая ученость, приличный языкъ, даже мысли есть — а читать невозможно? Поэтому что ихъ писали скопцы. И я бы могъ такъ записать, но кому нужны такія книги?

Вотъ теперь мы съ тобой пишемъ о Діонисѣ (я помогалъ ему въ это время кончать одну работу по исторіи греческой религії). Но вѣдь я долженъ пережить все это, перечувствовать. Сегодня я не спаль всю ночь отъ какого-то общаго возбуждѣнія, какъ будто я самъ участвовалъ въ Діонисовыхъ празднествахъ. И такъ все.

Я передалъ Владыкѣ при встрѣчѣ главные факты. Владыка слушалъ, сидя бокомъ и усмѣхаясь въ бороду, но когда я сказалъ обѣ алкоголь, онъ сталъ сѣроzenъ. «Рано, рано началь», бормоталъ онъ.

— Скажите ему, быстро сказалъ онъ, что я очень прошу его удерживаться — до 30 лѣтъ. Пусть соберетъ всѣ силы. Потомъ уже не опасно. Кровь бродитъ до 30-ти лѣтъ и послѣдніе годы особенно опасны.

Взволнованный онъ всталъ и вышелъ въ свою комнату. Потомъ вернулся и продолжалъ:

— Пусть примѣняетъ мой сократовскій методъ анализа понятій. Лѣтомъ я поѣду въ Соловецкую Пустынь и возьму его съ собой. Передайте ему это — это его ободритъ.

Не безъ молитвъ Владыки, я думаю, въ состояніи \*\*\* вскорѣ наступило улучшеніе, черезъ нѣсколько дней онъ написалъ Преосвященному большое письмо. Еще черезъ нѣкоторое время онъ женился, принялъ священство и эта длительная, темная полоса его жизни стала прошлымъ.

Въ 1910 году я рѣдко бывалъ у Владыки и все какъ-то неадолго и случайно: то онъ былъ боленъ, то занять спѣшной работой. Осеню онъ сильно былъ занятъ старообрядчествомъ, читалъ ихъ книги, собирая литературу, между прочимъ поручилъ мнѣ купить ему всѣ сочиненія Мельникова-Печерского.

Передъ самымъ Рождествомъ вдругъ заинтересовался ибсеновскимъ «Брандомъ» и попросилъ собрать о немъ литературу. Съ февраля Владыка опять болѣлъ инфлюенцией, но все же вышелъ ко мнѣ,

когда я поѣстилъ его. Онъ принималъ свои обычныя мѣры: никуда не выходилъ, не принималъ поѣстителей, а если и дѣлалъ для кого исключение, то съ полчаса не выходилъ, пока поѣститель не согреется, да и то близко не подходилъ и не благословлялъ.

По обыкновенію, Владыка предпочелъ монологическую форму «разговора», много говорилъ между прочимъ съ Д. С. Мережковскимъ; говорилъ, что понимаетъ его антипатию къ русскому самодержавію, говорилъ о множествѣ историческихъ ошибокъ, допущенныхыхъ нашимъ правительствомъ, упрекалъ его въ покровительствѣ пѣмцамъ и въ полномъ непониманіи основного духа нашей народности и православія.

Это была моя послѣдняя встрѣча съ Владыкой.

Въ этихъ отрывочныхъ замѣткахъ я хотѣлъ дать почувствовать читателю скрытую для многихъ, но очень существенную сторону русского православія. Она касается не вѣнчайшей организаціи, не догматическихъ или культовыхъ особенностей, а самой первичной и глубокой жизни православнаго народа. Подъ формами пространственныхъ дѣлений (епархіи, приходы) живеть иная организація жизненныхъ элементовъ православной Церкви, организація, пространственно, не совпадающая съ этой первой, расположенная, такъ сказать, въ иломъ планѣ и создающаяся по иному, не территориальному принципу. Центрами ея являются особы духовно-одаренные личности, районы дѣйствія этихъ центровъ безграничны, а суть ея — въ свободномъ избраниі и добровольномъ подчиненіи однихъ и руководительствѣ другихъ.

Если мнѣ удалось дать конкретное ощущеніе одного уголка этой жизни, я считаю свою задачу исполненной.

А. Ельчаниновъ.

## СВѢТЛОЙ ПАМЯТИ ИГУМЕНИИ ЕКАТЕРИНЫ.

15/28 октября 1925 года въ монастырѣ Хопово (Югославія) на 76 году жизни скончалась Попечительница Лѣснинского Богородицкаго Женскаго Монастыря мать игуменія Екатерина, въ міру Графиня Евгения Борисовна Ефимовская.

Почившая была необычайно смиренна и скромна и всюду и везде старалась отойти на задний планъ («христіанъ всегда долженъ быть на второмъ мѣстѣ» - говорила она), поэтому не только люди незнавшіе лично матушку, но даже и тѣ, кто имѣлъ радость личного знакомства съ нею, не знаютъ, какой большой человѣкъ жилъ рядомъ съ ними, не знаютъ ея жизни, оѣнка которой принадлежитъ исторіи Русской Церкви. Почти всегда только смерть, удаляя отъ насть отшедшихъ, лишая повседневнаго общения съ ними, въ то же время подводитъ итогъ всей пройденной жизни и ставить передъ нами ихъ образъ въ полномъ и истипномъ свѣтѣ. Такъ и свѣтлая христіанская кончина матушки Екатерины сквозь болѣ утраты, сквозь печаль земной разлуки, открыла передъ нами ея свѣтлый земной путь во всей его величинѣ, смиренный и между тѣмъ необычайно высокій, неразрывно связанный съ исторіей Россіи и исторіей Русской Церкви, служенію которой почившая отдала все, къ чему обычно могутъ стремиться люди: блестящую интересную жизнь, талантъ, умъ, широкое образованіе, богатство и знатность.

Игуменія Екатерина родилась 28 августа 1850 года въ Москвѣ. Ея отецъ, графъ Борисъ Андреевичъ Ефимовскій, женатый на княжнѣ Хилковой, отъ которой у него были двѣ дочери и сынъ, 23 года былъ Предводителемъ Дворянства Гжатскаго уѣзда Смоленской губерніи и жилъ

поперемѣнно въ свою имѣніи Клементьево и въ Москвѣ. Онъ былъ не только глубоко вѣрующимъ Православнымъ чловѣкомъ, но отличался любовью къ церкви и церковному быту и былъ большущимъ знатокомъ богослуженія и церковныхъ уставовъ. У него были широкія знакомства въ духовной средѣ, которую онъ цѣнилъ и любилъ и по большимъ праздникамъ, особенно на Пасху, домъ Ефимовскихъ былъ всегда полонъ московскаго духовенства, прѣѣзжавшаго поздравить графа. Такимъ образомъ, графиня Евгения Борисовна съ самаго дѣтства росла въ семье, близко и непосредственно связанной съ церковью и церковнымъ бытомъ, въ крѣпкой и благочестивой русской семье, что не могло не отразиться на всемъ ея міросозерцаніи. Во всю свою жизнь она не отходила отъ этихъ благочестивыхъ преданій своей семьи, за исключениемъ одного короткаго періода ранней молодости, когда подъ вліяніемъ студентъ-репетиторовъ брата, она поддалась господствовавшему тогда материалистическому міросозерцанію, апостолами, котораго были Чернышевскій и Добролобовъ. Но этотъ періодъ былъ очень кратокъ - менше года. Ее вернуло къ церкви изученіе античнаго искусства. Слова Достоевскаго «красота спасеть міръ» были ей чрезвычайно близки во всю ея жизнь.

Первоначальное образование она получила отъ англичанки, много лѣтъ прожившей въ домѣ Ефимовскихъ, а потому это образование было дополнено профессорами и учителями, прїѣзжавшими къ ней на домъ. Девятнадцати лѣтъ она блестяще сдала экзамень при Московскомъ Университетѣ, избравъ своей специальностью русскій языкъ и русскую литературу.

туру. Въ это время ея главнымъ интересомъ и склонностью была литература и этотъ интересъ она сохранила въ теченіе всей жизни. Она писала хорошие стихи, которые печатались въ «Русскомъ Вѣстнике» Каткова и въ «Русии» Аксакова. Она писала также повѣсти, часть которыхъ была напечатана, а часть пропала вмѣстѣ съ другими бумагами почившей при эвакуациі изъ Россіи.

Вскорѣ семью Ефимовскихъ постигъ тяжелый ударъ. Матеріальное благосостояніе ихъ пошатнулось и отецъ долженъ былъ продать свое имѣніе и поступить на службу въ Калишъ. Тамъ съ нимъ случился ударъ и мать уѣхала къ нему, оставивъ Евгению Борисовну съ младшой сестрой въ Москвѣ. Евгения Борисовна поступила учительницей французскаго языка въ Николаевскій институтъ, но ея живой и творческій характеръ плохо мирился съ казеннной постановкой институтскаго воспитанія. Вскорѣ съ отцомъ случился второй ударъ и онъ скончался.

Молодая графиня, съ неослабѣваемой энергией открыла въ Москвѣ школу-пансионъ для 12 дѣвочекъ. Ей помогала се з tra и наемная учительница. Евгения Борисовна пытала творчески поставить дѣло воспитанія. Но широко поставленное дѣло пришло только убыточъ. Въ 1877 году пансионъ перевѣзжалъ на другую квартиру. Графиня поздно вечеромъ укладывала въ ящики книги, поставивъ лампу на полъ. Неосторожно повернувшись къ лампѣ она коснулась его краемъ платья, которое тотчасъ вспыхнуло. Испуганная горничная совершило растерялась. Евгения Борисовна должна была сама сбѣжать внизъ въ переднюю и завернуться въ шубу. Нога ея была тяжело обожжена.

Ее перевезли въ деревню, где она провела много мѣсяцевъ въ постели. Школу пришлось закрыть.

Вернувшись въ Москву, она продолжала заниматься педагогическою дѣятельностью. Потомъ сопровождала одну большую дѣвушку за-границу въ Ментону и Парижъ. Тамъ она познакомилась съ И.С. Тургеневымъ, который одобрилъ и поощрилъ ея литературную работу.

Изъ Парижа Евгения Борисовна вернулась въ Петербургъ, где служила въ Екатерининскомъ Институтѣ.

Евгения Борисовна всегда была вѣрующей христіанкой. Она усердно посѣщала церковь и исполняла всѣ церковные обряды. Знакомство съ «Чтеніями о Бого-

человѣчествѣ» Вл.Соловьевъ (съ которымъ она была лично знакома) и съ трудами А. С. Хомякова пробудило въ ней глубокій и живой интересъ къ богословію, который все усиливался и остался у ней до послѣднихъ минутъ ея жизни. Результатомъ этихъ занятій было нѣсколько брошюръ, написанныхъ въ разные періоды ея жизни: «Отвѣтъ Свѣтицкому», «Христіанство и наша средняя школа» и др. и большой трудъ «О.Даіонисахъ», который пропалъ съ другими бумагами. Этотъ интересъ къ богословію и къ церковно-национальнымъ вопросамъ сблизилъ ее съ славянофилами. Она была особенно близка съ И. Аксаковымъ и его женой-дочерью поэта Тютчева. Интересно отмѣтить, что на боковой стѣнѣ въ алтарѣ Іѣсусинского монастыря, настоятельницей которого она потомъ сдѣлалась, были помѣщены иконы святыхъ, имена которыхъ носили всѣ главные дѣятели славянофильства: Хомяковъ, Кирѣевскіе, Аксаковъ и др., съ надписью, что эти иконы находятся здѣсь въ ихъ память.

Подъ вліяніемъ этихъ богословскихъ занятій и всей благочестивой жизни, близкой къ церкви, въ ней начало созрѣвать желаніе уйти въ монастырь. Еще будучи въ міру, она была назначена завѣдывающей младшими классами женскаго епархіального училища при Великобудищкомъ монастырѣ Полтавской губерніи.

Пріѣхавъ туда, молодая графиня застала школу въ заброшенномъ состояніи. Дѣвочки были грязны, неопрятны, безобразно одѣты. Воду въ школу приносили изъ нечистаго колодца. Все это прямо противорѣчило влечению Евгении Борисовны къ чистотѣ, опрятности и красотѣ. Игуменія монастыря, малообразованная простая монахиня съ недовѣремъ смотрѣла на затѣи графини. Евгения Борисовна сама носила воду изъ далекаго, но чистаго колодца. Она пріучала дѣвочекъ къ опрятности и сама сшила новыя платья на 108 дѣвочекъ. Въ своихъ усиленіяхъ она была совсѣмъ одинока. Учительницы относились къ игуменіи съ недовѣремъ и враждебностью. Каждая изъ нихъ старалась при встрѣчѣ не поцѣловать ей руку. Во-прось, поцѣлуешь ли руку графиня, долго всѣхъ занималъ и волновалъ. Но графиня руку игуменіи поцѣловала. Это произвѣло большое впечатленіе. Постѣ долгихъ и упорныхъ усилий, Евгения Борисовна увидѣла, что не сможетъ перебороть и измѣнить весь установившійся въ мона-

стыръ строй. Она вернулась въ Москву и жила тамъ съ матерью и сестрой, одно время замѣщая заболѣвшую надзирательницу въ пріютѣ А. О. Аксаковой. Потомъ она нѣкоторое время работала въ Татаевской школѣ С. А. Рачинскаго.

С. А. Рачинскій оказалъ очень большое вліяніе на Евгению Борисовну. Его мысли о воспитаніи во многомъ были ея мыслями. Лѣснинскія школы были во многомъ продолженіемъ Татева. С. А. Рачинскій, племянникъ поэта Баратынскаго, богатый помѣщикъ, оставилъ свой домъ и перебѣхалъ жить въ основанную имъ въ его имѣніи Татево школу. Онъ считалъ что воспитатель долженъ самъ жить той духовной и нравственной жизнью, которую онъ хочетъ воспитать въ дѣтяхъ. Его стремленіемъ было церковное воспитаніе. По его мысли русская школа должна быть своеобразной. Въ своей программѣ онъ давалъ преимущество Закону Божиему и Церковному славянскому языку. Въ системѣ воспитанія онъ считалъ необходимымъ развитіе эстетики. Но эта эстетика должна быть не отвлеченной, а реальной, развитіемъ ощущенія реальной, живой красоты открывающейся въ церкви. Ощущеніе этой красоты всегда было сильно въ простомъ народѣ. Среди повседневной деревенской жизни, самыи яркими и прекрасными было то, что онъ слышалъ и видѣлъ въ церкви. Поэтому школа должна быть раскрытиемъ церковной красоты. Все воспитаніе въ Татевской школѣ было построено на этомъ. Главнымъ средствомъ къ этому было обученіе церковному чтенію и церковному хоровому пѣнію, которое С. А. Рачинскій считалъ особенно важнымъ постоянное чтеніе Житій Святыхъ.

Работа въ Татевской школѣ очень много дала Евгении Борисовнѣ. Но стремленіе къ монастырю не оставляло ея, а дѣлалось все сильнѣе. Въ Москвѣ ей посовѣтовали обратиться къ Архіепископу Варшавскому (впослѣдствіи Московскому Митрополиту) Леонтию. Владыка принялъ ее въ свою епархію и назначилъ настоятельницей Лѣснинской общинѣ, которая по томъ трудами почившей и была обращена въ Лѣснинской Богородицкой Монастырь.

Люди по разнымъ причинамъ и по разнымъ убѣжденіямъ уходять въ монастырь. Евгения Борисовна ушла изъ мира не для спасенія своей души и не для того, чтобы отгородиться отъ мира, но для того, чтобы изъ монастыря служить миру. Монастырь

для нея былъ наиболѣе широкимъ путемъ служенія миру.

Это опредѣлило всю ея жизнь и всю ея дѣятельность. Основанная ею община, а потомъ монастырь, были первой въ Россіи попыткой женскаго дѣятельного монашества. Въ этомъ она не отклонялась отъ русской православной традиціи. Русские монастыри издавна были великой культурной силой. Колонизация многихъ окраинъ была совершена монастырями. Съ первыхъ началь христіанства на Руси и до послѣднихъ лѣтъ, многие монастыри были центрами духовной жизни, оказывавшими постоянное вліяніе на міръ. Но наряду съ этимъ въ русскомъ монашествѣ была и другая струя - чистаго аскетизма. Эта струя была идуща отъ аскетизма, въ подлинномъ своемъ существѣ составляющій основу христіанской жизни и особенно монашества, и не отвергающій дѣятельности, иногда въ нѣкоторыхъ своихъ струяхъ склонялся къ отрицанію жизни и утверждалъ свою исключительную цѣнность. Эта струя была очень сильна среди рядового простого монашества въ концѣ XIX вѣка и для ея сторонниковъ вся дѣятельность Матушки Екатерины и ея монастыря казалась неправильной, уходящей отъ монастырскихъ традицій.

Матушка Екатерина не отвергала аскетизма. Она хорошо знала и высоко цѣнила аскетическую литературу.. Она сама была строгой постницей и молитвенницей, которую духовный отецъ долженъ быть удерживать отъ слишкомъ тяжелыхъ подвиговъ. Но она всегда возставала и боролась съ проявлявшимися наружу фанатическими утвержденіями единственной спасительности аскетического пути, съ отрицаніемъ красоты, дѣятельности и разума, съ возведеніемъ грязи, темноты и почти ненавистническаго отрицанія міра къ единственной возможности спасенія.

Съ этимъ настроениемъ она ушла въ монастырь и съ нимъ прожила всю свою длинную монашескую жизнь.

Въ декабрь 1885 графиня Евгения Борисовна прѣѣхала въ Лѣсну въ Холмской Руси съ тремя послушницами и двумя дѣвочками. Въ то время въ Лѣснѣ была лишь одна каменная церковь, въ которой находилась чудотворная икона Лѣснинской Божіей Матери и одинъ домъ, въ которомъ раньше жили католические священники ордена Паулиновъ.

Первые годы въ Лѣснѣ были суровы и трудны. Жили въ старомъ ветхомъ домѣ,

передбланием изъ хлѣбныхъ амбаровъ. Сами пекли хлѣбъ. Графиня Евгения Борисовна, вскорѣ постриженная въ монашество съ именемъ Екатерины, а потомъ возвѣденная въ сань Игуменіи, сама несла всю черную работу. Вставая ночью, она убирала церковь, гѣла на клиросѣ, канонаршила и въ то же время непрестанно несла труды по увеличенію и расширѣнію обиціи. Священникомъ обиціи были отецъ Матвѣй, человѣкъ подвижнической жизни, строгий къ себѣ и къ другимъ. Онъ начиналъ службы въ четыре часа утра и требовалъ присутствія всѣхъ сестеръ. Если церковь не была готова къ богослуженію, онъ молча уходилъ и не совершалъ службы вовсе. Поэтому матушка съ трехъ часовъ бывала въ церкви.

Не было необходимыхъ средствъ и мать Екатерина съ одной послушницей (потомъ постриженной въ монашество съ именемъ Анатоліи и до сихъ поръ находящейся въ Лѣснинскомъ монастырѣ - вѣрной спутницей и помощницей Матушки за время ея сорокалѣтняго монашества и игуменства) отправилась въ Москву. Цѣлые дни она просиживала по кухнямъ богатыхъ московскихъ домовъ, главнымъ образомъ купеческихъ, ожидая, что ее примутъ. Однажды она пришла къ богатому купцу, извѣстному своей благотворительностью. Кромѣ нея въ кухнѣ было много другихъ просителей и просительницъ и купецъ, вызывая каждаго къ себѣ въ кабинетъ давалъ по 10 рублей. Когда очередь дошла до матери Екатерины, онъ тоже пожертвовалъ 10 рублей и потому стала распиривать о монастырѣ. Послѣ бесѣды онъ сказалъ: «Дѣло хорошее. Я вамъ мало дамъ», вышелъ и принесъ еще 100 рублей. Побѣдовавъ еще, узнавъ о намѣреніяхъ матушки, о школѣ, о больницахъ, онъ опять вышелъ и принесъ еще 200 рублей. Извѣстный фабрикантъ старообрядецъ Матвѣй Кузнецовъ послѣ длинной бесѣды съ Матерью Екатериной пожертвовалъ 4000 рублей. Впослѣдствіи монастырю помогалъ Св. Синодъ и изъ своихъ личныхъ средствъ Государь Императоръ Николай II, Государыня Императрица Александра Феодоровна и вдовствующая Государыня Императрица Марія Феодоровна.

Въ краткомъ очеркѣ невозможно обрисовать постепенный ростъ Лѣснинского монастыря и его значенія. Этотъ монастырь былъ единственнымъ въ Россіи женскимъ монастыремъ дѣятельного монашества и

значеніе его для дѣла Православія въ краѣ, гдѣ католичество и уніатство были чрезвычайно сильны, велико и неоспоримо. При монастырѣ были основаны школы начальная, второклассная, церковно-учительская и сельско-хозяйственная. Дѣвушки, прошедши черезъ эти школы, становились учительницами и, разѣзжаясь по деревнямъ, дѣлались живой силой, распространявшей и укрѣплявшей Православіе. Лѣснинскій монастырь создалъ изъ себя много другихъ монастырей, гдѣ настоятельницами были монахини изъ Лѣсны. Такъ возникли монастыри Радочница, Вировъ, Краснотокскій (Гродненской губ.) и Теолинъ (Сувалкской губ.). Кроме этого самъ Лѣснинскій монастырь имѣлъ Подворья въ Варшавѣ, Ялтѣ и Петербургѣ.

Когда мать Екатерина пріѣхала въ Лѣсну, тамъ была одна церковь и одинъ домъ при 55 десятинахъ земли, въ которомъ она жила съ 3 послушницами, 2 дѣвочками и однѣмъ священникомъ. Когда она оставляла Лѣсну, тамъ были монастырь съ 1200 десятинами земли, осущенными болотами, многочисленными строеніями, школами, больницею и амбулаторіею не только для монахинь и дѣтей, но и для всего окрестнаго населенія. Хозяйство монастыря было поставлено образцово. Въ монастырѣ было 400 монахинь и около 100 служащихъ. Монастырь сталъ извѣстенъ не только населенію Холмщины, но и всей Россіи и на храмовые праздники въ него стекалось до 20.000 богомольцевъ.

Все это было создано непрестанными трудами почившей и ея помощницы матери назначея, потомъ игуменіи Нинѣ, въ міру Наталии Григорьевны Косаковской.

Въ 1900 году монастырь посѣтили Государь Императоръ и Государыня Императрица съ великими Князьями Михаиломъ Александровичемъ, Владимиромъ Александровичемъ и Николаемъ Николаевичемъ.

Въ 1908 году, желая принять схиму, Мать Екатерина сложила съ себя настоятельство и передала его своей сотрудницѣ казначеѣ монастыря Матери Нинѣ. Но жизнь не позволила почившей привести въ исполненіе свое желаніе - уйти отъ дѣятельности - и съ тѣхъ поръ имена обѣихъ матушекъ - игуменій неразрывно сплетены съ исторіей Лѣснинского монастыря.

Въ 1915 году при наступлениі нѣмцевъ монастырь былъ эвакуированъ частью на Петербургское Подворье, частью въ Понятаевский монастырь Нижегородской губерніи, а потомъ въ монастырь Жабки въ Бессарабіи, где его и застало великое русское несчастье въ февралѣ 1917 года. Въ апрѣль этого же года матери Екатеринѣ была произведена тяжелая операция, - ампутація ноги, на которой открылась рана отъ давнишняго ожега, полученного еще въ молодости. Осенью 1917 года монастырь Жабки подвергся нападенію большевистскихъ ордъ, возвращавшихся съ Румынского фронта и обѣ матушки были чудесно спасены отъ смерти.

Послѣ великой войны монастырь вмѣстѣ съ Бессарабіей перешелъ подъ румынское управлѣніе. Въ 1921 году по приглашенію Сербскаго высшаго духовенства обѣ игуменіи и большая часть сестеръ перѣѣхали въ Югославію, где имъ было предоставленъ монастырь Хопово, около мѣстечка Иригъ въ Сремѣ. При монастырѣ и теперь находится дѣтскій сиротскій пріютъ.

Всѣ знающіе почившую Мать Екатерину никогда не забудутъ ея необыкновенной теплоты и ласки, съ которой она встрѣчала всѣхъ и каждого, ея подлиннаго христіанскаго смиренія. Смиреніе было ея главной основной чертой. Она была человѣкомъ высокаго подвига и строгой монашеской жизни. Всегда вставая въ 3 часа ночи, неустанно работая, до потери ноги всегда прислуживая въ Церкви, она была радостна, весела и свѣтла. Послѣдніе 3 дня страстной седмицы она неѣла и не пила ничего, кроме чая и просфоры. И при этой строгости къ себѣ она была терпима и широка къ другимъ. Однажды еще въ Лѣснице она пришла на именины къ женѣ Лѣснинскаго священника, где было много молодежи. Чтобы не смущать своимъ присутствіемъ веселья и радости, она сѣла за рояль и стала играть, а молодежь танцевала. Многіе осуждали матушку за это, но кто взглянулъ въ этотъ поступокъ неумолимо строгой къ себѣ самой монахини, не признаетъ, что въ немъ вѣеть духъ Канны Галилейской, что онъ - свидѣтельство великой христіанской любви и широты духа. И сколько другихъ подобныхъ поступковъ, теперь уже забытыхъ, было въ ея жизни.

Въ сентябрѣ 1925 года въ Хоповѣ былъ съездъ Русскаго Христіанскаго Студенческаго Движенія. Мать Екатерина очень

радовалась этому съѣзду, всегда любя молодежь, живо интересовалась всѣмъ происходившимъ на съѣздѣ и всѣ участники его не забудутъ матушку и ея отношенія къ нимъ.

Заболѣвъ въ началѣ октября, мать Екатерина уже не покидала постели. За время болѣзни она не говорила о смерти, но разъ на вопросъ доктора, какъ она себя чувствуетъ, она отвѣтила: «pora ужъ скинуть кафтансъ, весь износился».

Послушница Лѣснинскаго монастыря сестра Зинаида (нынѣ монахиня мать Павла) такъ описываетъ кончину матушки:

«15/28 октября, около 9-ти часовъ утра, у матушки Екатерины произошло сильное кровоизлѣяніе изъ горла; совершенно неожиданно, т. к. наканунѣ она чувствовала себя лучше обычновеннаго, и докторъ опредѣленно надѣялся на благополучный исходъ болѣзни.

Кровь залila весь апостольникъ; лицо Матушки покрылось мертвеннай блѣдностью и выступилъ холодный потъ.

Послали за о. Алексѣемъ, т. к. казалось, уже наступаетъ конецъ. Съ трудомъ положили матушку; во время кровоизлѣянія Матушка сидѣла.. Она понемногу стала приходить въ себя, и слабымъ голосомъ сказала о. Алексѣю: «А ночь я такъ хорошо спала». Пришелъ докторъ изъ Ирига, лѣчившій Матушку, нашелъ положеніе очень серьезнымъ; просилъ Матушку не двигаться и не говорить.

Около 11 часовъ утра пришелъ О. Алексѣй со Св. Дарами и Матушка причастилась Св. Таинъ. Она говорила шепотомъ, чтобы не дѣлать усиленія. Выпила холодааго куриного бульона (послѣ перерыва въ 42 года Матушка стала принимать мясную пищу во время болѣзни). Просила позвать брата своего, который сѣлъ около ея кровати, но кажется они не разговаривали.

Потомъ по его уходѣ, Матушка позвала сестру Зинаиду и тихо-тихо сказала: «Возьмите тетрадь».

И ясно прозвучали слова Матушки: «Новый Іерусалимъ - градъ четыреугольный, апокалиптическій; четвертый уголъ - эмблема обоженнаго человѣчества въ своей совокупности воплотившаго полностью Божества».

Были еще двѣ фразы, но нѣкоторыя слова произнесенные очень тихимъ голосомъ с. Зинаида разобрать не могла, переспрашивать не рѣшилась, и смыслъ этихъ

Фразъ не вполнѣ ясень. За время болѣзни Матушка еще два раза диктовала с. Зинаидѣ свои мысли и всегда говорила: «давай-тѣ попишемъ. И заканчивала «на сегодня довольно!»

До 5-ти часовъ вечера матушка лежала спокойно, но мертвенная блѣдность не сходила съ ея лица, и взглядъ ея глазъ оставался потухшимъ.

Въ 5' часовъ поднялось въ груди у Матушки сильное клюкотанье, казалось, хлынетъ опять кровь, - но вышло крови очень мало, зато дыханіе стало затрудненнымъ и общее состояніе ухудшилось.

Было ясно, что наступаетъ конецъ. Матушка была въ полномъ сознаніи; она глазами позвала сестру Зинаиду, которая близко наклонилась къ ней, и Матушка сказала слабымъ голосомъ: «пополните все, что я диктовала Зандеру въ Парижъ». Рядомъ собирались всѣ сестры; пришелъ о. Алексѣй. Матушка сама просила: «попросите священника отходную....»

Она лежала съ закрытыми глазами и громко дышала. Въ руکѣ она держала зажженную свѣчу. Священникъ читалъ отходу. Когда оғь кончилъ и благословилъ Матушку крестомъ, стали по очереди подходить всѣ сестры прощаться. Онѣ дѣлали земной поклонъ и цѣловали руку Матушки. Нѣкоторыя просили прощенія и Матушка ясно говорила имъ: «Богъ простить». Началось предсмертное томленіе, правда очень короткое. Матушка просила переложить подушки, поднять ее выше и немногого беспокоилась. Она сказала: молитесь, чтобы скорѣе, на что мать Анатолія отвѣтила: «всѣ сестры молятся, Матушка».

Въ гостинной сестра читала канонъ на исходъ души, а всѣ другія стояли на колѣнѣхъ и молились рядомъ въ кельѣ Матушки Нины. Дыханіе дѣгалось все слабѣе, все медленѣѣ. Совсѣмъ незадолго до кончины пришла еще одна сестра просить прощенія у Матушки и Мать Анатолія

сказала: «Матушка, сестра...просить тебя простить ее» - , на что Матушка тихимъ, но яснымъ голосомъ отвѣтила: «Богъ простить!»

Потомъ Матушка просила мать Анатолію перекрестить ее, т.к. сама уже не могла сдѣлать этого - отъ слабости.

У постели Матушки при ея кончинѣ были братъ ея графъ Андрей Борисович Ефимовскій, монахиня Мать Анатолія и Инокиня Зинаида. Все рѣже и тише становилось дыханіе Матушки; подъ звуки канона, подъ молитвы всѣхъ сестеръ, молившихся, чтобы Господь принялъ свѣтлую душу Матушки - отошла Матушка изъ жизни этой въ Вѣчную Жизнь въ 7 ч. 20 м. вечера. Ни волненія, ни страха - одно только желаніе скорѣе соединиться съ Господомъ.

Матушка блаженно и тихо уснула, и кончину ея даже нельзя назвать смертью. Она говорила при жизни: «У Бога смерти нетъ», - и ея кончина подтвердила ея слова.

Отпѣваніе состоялось въ субботу 18/31 октября. Оно было совершено епископомъ Максимилианомъ, въ сослуженіи священника Лѣспинскаго Монастыря о. протоіерея Алексѣя Нелюбова и сербскаго духовенства. Погребеніе совершено на слѣдующий день въ воскресеніе 19 октября (1-го Ноября) въ оградѣ монастыря у самыхъ стѣнъ церкви. Въ этотъ день исполнилось ровно 40 лѣтъ ея монашества.

Дни ея кончины и погребенія были днями тяжелаго горя для всего монастыря. Но за всѣмъ горемъ, за всей печалью была пасхальная радость побѣды надъ смертью. Въ этихъ днѣахъ былъ яркій свѣтъ тихаго и праведнаго отшествія ко Господу, свѣтлого завершенія длинной, праведной, полной подвиговъ и трудовъ жизни для Бога и въ Богѣ.

Н. К.

## СПОРЪ О МОНАРХИИ.

Въ № 3 «Пути» помѣщена интересная полемика г.Петрова и Н.А.Бердяева по вопросу о монархии. Г.Петровъ обосновываетъ религіозный характеръ монархического начала. Н.А.Бердяевъ оспариваетъ эту точку зренія и попутно обрушивается на монархистовъ. Вопросъ этотъ настолько значителенъ съ общій принципіальной и нашей русской точки зренія, и взгляды, высказанные Н.А.Бердяевымъ, содержать такое рѣшительное осужденіе монархизма, что съ своей стороны, какъ убѣждѣнныи русскій монархистъ, я не считаю возможнымъ обойти ихъ молчаніемъ. Спокойное и объективное отношение къ этому вопросу можетъ помочь устраниенію недоразумѣній и неправильныхъ оцѣнокъ. Я не берусь сказать ничего нового по этому вопросу, но было бы счастливъ, если бы удалось хотя бы показать неосновательность нѣкоторыхъ предубѣждений противъ монархіи и монархизма въ Россіи.

Первое обоснованіе религіозного характера монархіи находится въ Библії, въ разсказѣ объ установлениі царства въ Израилѣ. Починъ установлениія царства исходилъ отъ старѣшины народа, которые обратились по этому дѣлу къ пророку Самуилу, видя въ немъ посредника передъ Богомъ. Самуилъ предупредилъ народъ о тяготахъ, которыя на него лягутъ и обѣтвѣственности, которую онъ на себя приметъ, если будетъ настаивать на исполненіи своего желанія. Но, когда старѣшины заявили, что эти трудности не останавливаютъ ихъ, Самуилъ, по повелѣнію Божію, помазалъ на царство Саула и Господь открылъ пророку про Саула, «Онъ спасеть народъ Мой отъ руки Филистимлянъ, ибо я пригрѣль на Народъ Мой, такъ какъ волѣ его достигъ до Меня» (I Книга Царствъ, IX, 16).

Въ этомъ разсказѣ Библіі нельзя не отмѣтить двухъ моментовъ: 1) народъ просить обѣ установлениі царства и сознательно принимаетъ на себя тяготы и сопряженную съ этимъ отвѣтственность; 2) при такихъ условіяхъ просьба народа признается заслуживающей вниманіе. Царская власть не навязывается народу съвѣше, но получаетъ благословленіе Божіе, когда принимается народомъ съ полнымъ сознаніемъ вытекающихъ отсюда обязанностей. При этомъ царская власть получаетъ характеръ священнаго служенія и носитель ея становится помазаникомъ Божіимъ. «Воля народа» становится моментомъ подчиненнымъ объясняющимъ историческое происхожденіе формъ правления, но не источникомъ ея санкціи: царь посвящается на свое служеніе Божими служителями, онъ царствуетъ Божіей милостью, а не волею народа. Въ этомъ существенное различие народоправства и монархіи. Въ народоправствѣ содержаніе, форма и санкція власти имѣютъ одинъ общий источникъ - волю народа, при чёмъ критеріемъ ея является соотношеніе силъ или воля большинства. Въ монархіи санкція власти религіозная. Въ порядкѣ должестрованія, монархъ - выражатель совѣсти народа въ исторической преемственности его развитія; царская власть является живымъ звеномъ между прошлыми и будущими поколѣніями, возвышаясь надъ преходящими страстями, партіями и классами. Вотъ почему особа царя - помазанника Божія окружена ореоломъ въ глазахъ народа. Добровольно принятія имъ конституція и законодательство сохраняются для Монарха такъ же, какъ для народа характеръ священнаго обязательства, но никакія вѣшнія нормы не могутъ исчерпать органической

и моральной природы царского служения и ответственности монарха перед Богомъ. Конечно, могут быть недостойные носители власти, никакой священный сань не обеспечивает от грѣха, но мы различаем идею царского служения и личность ея носителя.

Изъ этого видно, почему во всѣ времена Церковь не безразлично относилась къ формѣ правления и оказывала предпочтеніе той, которая связывает власть идеей религиознаго помазанія. Это не значитъ, конечно, что монархія является единственной допустимой формой правления. Это было бы неправильно прежде всего съ политической точки зреянія. Признавая монархическую форму наилучшей, или единственно желательной для Россіи, можно держаться совершенно иной оцѣнки въ примѣненіи, скажемъ, къ Америкѣ. Что касается Церкви, область ея - вѣчное, безусловное «царство не отъ міра сего», тогда какъ формы правленія преходящи. Здѣсь грани между Церковью и государствомъ. Въ нормальныхъ условіяхъ ихъ отношенія опредѣляются благословленіемъ Церкви и стремлениемъ государства усвоить эти высшіе начала справедливости и милосердія. Такъ слагались отношения Церкви и государства въ древній періодъ нашей исторіи,\* и лучшія страницы нашего недавняго прошлаго отмѣчены печатью такого же отношенія. Всѣ величія реформъ, начиная отъ Ярославовой правды и кончая освобожденіемъ крестьянъ были проведены подъ благовѣрнымиъ воздействіемъ христіанскаго идеала, хранителемъ котораго была Церковь. Большинство нашихъ войнъ, вплоть до послѣдней міровой войны освящались религиозной идеей, защиты единовѣрцевъ и единоплеменниковъ. Въ важныя историческія минуты отвѣтственныхъ решений общій порывъ объединялъ Царя и народъ. Это настроеніе наблюдалось и въ послѣдиную войну, пока разложеніе не нарушило морального и религиознаго равновѣсія народной души. Все это есть не идеализація, а признаніе основныхъ фактovъ прошлаго. Но въ жизни народа, какъ и отдельного человѣка героические моменты перемежаются сѣрыми буднями, въ которые

всего труднѣе сохранять нравственный идеаль нерушимымъ. Лучшіе русскіе люди и наиболѣе пламенные патріоты, Хомяковъ, Аксаковъ, Достоевскій и другіе безпощадно бичевали эти грѣхи и призывали власть и народъ къ покаянію.

Въ своемъ отвѣтѣ монархисту Н.А.Бердяевъ не хочетъ считаться съ тѣмъ, что дала монархія Россіи. Онъ закрываетъ глаза на величайшія ея политическія и государственные заслуги, на то созданіе великаго государства, которое было дѣломъ поколѣній Московскихъ князей, царей и императоровъ, и въ этомъ обнаруживается крайнюю односторонность. Что въ этомъ дѣлѣ политический элементъ неразрывно связанъ съ церковной и религиозной идеей, объ этомъ свидѣтельствуютъ отношенія цѣлаго ряда святыхъ къ князьямъ и монархамъ, не говоря объ указанныхъ выше практическихъ достиженияхъ и реформахъ. Безпристрастное изученіе исторіи Россіи не можетъ этого не подтвердить: да были грѣхи и паденія, но для оцѣнки прошлаго еще важнѣе положительные достиженія и доказательства не прекращавшагося никогда вліянія православной вѣры на направленіе государственной жизни.

Я не знаю, что понимаетъ Н.А.Бердяевъ подъ «признаніемъ церковно-догматическаго значенія за самодержавной монархіей». Оно представляется ему «самой настоящей ересью, за которую мы терпимъ жестокую кару». Изъ этихъ словъ можно заключить, что подобное признаніе входило въ ученіе нашей Церкви. Такое утвержденіе обычно въ рукахъ иностранцевъ, недостаточно знакомыхъ съ существомъ дѣла, но оно странно звучитъ въ устахъ русскаго религиознаго писателя. Вѣдь не можемъ же всѣ мы терпѣть «жестокую кару» за мнѣнія отдельныхъ писателей. Еслибы это было иначе, то я хочу надѣяться, что и самъ Н.А. бытъ бы осторожнѣе въ своихъ сужденіяхъ, хотя бы изъ состраданія къ своимъ близкимъ.

Авторъ проповѣдуетъ аполитизмъ, а на самомъ дѣлѣ впадаетъ въ политику, которая диктуется не доводами разума, а настроеніями. О монархіи и монархистахъ онъ говоритъ не иначе, какъ съ чувствомъ раздраженія. По его мнѣнію люди «право-монархического направленія» «обычно болѣе любятъ насилие во имя» своего пониманія добра и легче относятся къ пролитію крови и убийству человѣка, чѣмъ большая часть другихъ на-

\* См. проф. Ключевскій: «Содѣйствіе Церкви успѣхамъ русскаго гражданскаго права и порядка» (Очерки и рѣчи), 2-й сборникъ статей, Петроградъ, 1918, стр. 88-114.

Правленій, если не считать коммунистовъ, которые всѣхъ превзошли въ практикѣ насилий и убийствъ». Всѣ эти обвиненія были въ свое время трафаретами въ устахъ оппозиціонной интеллигентіи. Отъ Н.А. Бердяева, столь часто призывающаго къ перемоту трафаретовъ, можно было ожидать болѣе беспристрастныхъ оцѣнокъ. Европейскіе погромы считались всегда дѣломъ рукъ правыхъ, но Н.А.Бердяевъ достаточно присмотрѣвшійся къ совѣтской дѣйствительности, могъ, казалось бы, внести поправки въ такія сужденія и признать, что печальная явленія, о которыхъ онъ говоритъ, имѣютъ, къ сожалѣнію, гораздо болѣе глубокіе бытовые и соціальные корни. Кромѣ наблюденія надъ русской дѣйствительностью можно выпустить нѣкоторая поученія изъ окружавшей нась здѣсь за рубежомъ обстановки. Отъ кого исходить ненависть къ христіанскимъ вѣроисповѣданіямъ, здѣсь во Франції - отъ правыхъ или отъ лѣвыхъ? Переходя къ вопросу о болѣе легкомъ отношеніи къ убийствамъ и пролитію крови у монархистовъ, чѣмъ у другихъ партій, болѣе чѣмъ странно забвеніе системы террора, практиковавшагося нашими революціонерами и анархистами. Здѣсь опять скаживается пережитокъ старой интеллигентской закваски въ оцѣнкахъ, и снова не помогаютъ аналогіи, которая можно почерпнуть изъ европейской исторіи. Вѣдь «великая» французская революція и якобинский терроръ при всемъ желаніи не могутъ быть приписаны правымъ.

Обобщенія и оцѣнки Н.А. носятъ явно спѣшный характеръ. Что сказать, напр., о такомъ утверждѣніи: «у насть никогда не было вполнѣ независимаго, идеяного, общественного монархизма». Что же сдѣласти Н. А. съ славянофилами, Хомяковыми, Самаринами, братьями Аксаковыми, Достоевскими, Константиномъ Леонтьевымъ западникомъ Чичеринымъ, Владиміромъ Соловьевымъ и сонмомъ другихъ писателей, что онъ сдѣлаетъ, наконецъ, съ Пушкинымъ, Тютчевымъ, Глинкою? Что же всѣ эти люди не были представителями «независимаго идеяного, общественного монархизма»?

Весьма сходныя замѣчанія вызываютъ сужденія Н.А.Бердяева о православной Церкви въ царское время. Авторъ и здѣсь повторяется, старая оцѣнки, и ссылки на авторитетъ Аксакова и Достоевскаго не мѣняютъ дѣла. Въ свое время въ ихъ утверждѣніяхъ было много горькой исти-

ны и самая преувеличенія были умѣстны, когда приходилось будить совѣсть и бороться съ казенной опекой Церкви. Тогда нужна была смѣлость, чтобы все это высказывать вслухъ и настоящая ревность къ положенію Церкви. Теперь для этого нужна... неосторожность, ибо такія сужденія только на руку врагамъ Церкви. Если бы Аксаковъ и Достоевскій дожили до нашихъ дней, то они, конечно не рѣшились бы утверждать, что «старый дореволюціонный строй очень напоминаетъ живую церковь».

Недостаточная осторожность - это то, что я позволю себѣ поставить въ упрекъ Н.А.Бердяеву въ пользованіи терминомъ «буржуа» въ статьѣ «О духовной буржуазности». Если онъ имѣть въ виду только понятіе духовнаго мѣщанства, то объ отрицательномъ отношеніи къ такому явленію не пришлось бы спорить, но въ такомъ случаѣ стоитъ ли ломиться въ открытую дверь? Самая настойчивость осужденій «буржуа», которому авторъ приписываетъ всевозможныя преступленія создаетъ впечатлѣніе, что дѣло не tanto просто, и что рѣчь идетъ не всегда только о «духовномъ», но иногда и подлинномъ буржуа, т. е. объ опредѣленномъ экономическомъ классѣ. Его аргументами могъ бы вполнѣ воспользоваться живоцерковный соборъ, въ свое время провозгласившій «капитализмъ» смертнымъ грѣхомъ, а борьбу съ нимъ священной для христіанъ». Въ такомъ утверждѣніи есть смѣщеніе двухъ плановъ и двухъ царствъ, противъ чего Н.А.Бердяевъ не разъ возставалъ. Чтобы не быть голословнымъ, приведу слѣдующія выдержки: «Праведность буржуа никогда не превосходитъ праведности книжниковъ и фарисеевъ». «Это буржуа любить творить милостыню... въ синагогахъ и на улицахъ, чтобы прославляли ихъ люди». «Буржуа хочетъ пріобрѣсти весь миръ» и т. д. Все это говоритъ Н.А.Бердяевъ. Правда онъ оговаривается, что «буржуазность опредѣляется не экономическимъ положеніемъ, но духовнымъ отношеніемъ къ этому положенію. Поэтому въ каждомъ классѣ она можетъ быть духовно преодолѣна», однако тутъ же авторъ добавляетъ: «Съ уровнемъ буржуа считается история, когда создаетъ государство, право, хозяйство, обычаи и нравы, идолъ научности». Не ясно ли, что начавъ о духовной буржуазности, авторъ сбивается на понятіе буржуазіи, какъ опредѣленного эконо-

мического класса, съ которымъ дѣйствительно считается исторія?

Если такая сбивчивость возможна у писателя, то что требовать отъ малообразованныхъ читателей, и не можетъ ли она служить на пользу людямъ злонамѣреннымъ. На эти мысли меня навела старая газетная вырѣзка, сохранившая, однако всю свѣжесть. Дѣло происходитъ не теперь, когда мы читаемъ статьи Н.А.Бердяева, а три года тому назадъ въ с. Честовѣткѣ, Илюмскаго у. Харьковской губ. Священникъ живоцерковникъ предсѣдательствуетъ въ собраніи, гдѣ обсуждается «чистка святыхъ».

— Сергія Радонежскаго оставляете въ святыхъ, — спрашиваетъ батюшка.

— Исключить, долой. Благословляя царей на кровопролитныя бойни.

— Іосифа Еѣлгородскаго.

— Вонь, помѣщикъ. Сынъ полковника». Собраніе выносить резолюцію: «Исключи-

чить изъ числа святыхъ всѣхъ такъ называемыхъ праведниковъ буржуазнаго происхожденія». (Посл. Нов. 1923, 14 февр.)

Да не постыдиться на насъ Н.А. за эту выдержанку, имѣющую цѣлью только подчеркнуть насколько необходима величайшая осторожность въ формулированіи оѣзночекъ, во избѣженіе добросовѣстныхъ недоразумѣній и недобросовѣстного использования неясныхъ или неточныхъ выражений.

Если откинуть ихъ, то, конечно, всетаки останется почва для идеинаго расхожденія и спора. Такіе споры неизбѣжны, даже между людьми, близкими по многимъ другимъ существеннымъ вопросамъ. Ихъ нечего бояться, когда въ основѣ ихъ лежитъ исключительно стремленіе приближиться къ уясненію истины.

Кн. Григорій Трубецкой.

## ДНЕВНИКЪ ФИЛОСОФА.

(Споръ о монархії, о буржуазности и о свободѣ мысли).

Одно изъ самыхъ тягостныхъ послѣдствій большевистской революціи я вижу въ томъ, что, вызывая противъ себя бурную эмоціональную реакцію, она до крайности затрудняетъ свободу мышленія и обсужденія вопросовъ по существу, парализуетъ инстинктъ творчества и охоту къ нему, внушиаетъ исключительно охранительная и реставраціонная настроенія. Всякая мысль, всякое слово оцѣниваются не по существу, не по ихъ истинности или ложности, а исключительно съ утилитарной точки зрѣнія, — выгодна ли эта мысль и это слово для борьбы противъ большевизма и противъ революціи. Такъ возстанавливается съ другого конца старая психологія русской лѣвой интеллигенціи, которая все расцѣнивала исключительно съ точки зрѣнія борьбы противъ самодержавія. Мнѣ пришлось большую часть моей литературной дѣятельности бороться противъ этой утилитарной психологіи во имя свободы мысли, во имя самоцѣнности истины и правды и теперь ту же борьбу я принужденъ вести на другомъ фронтѣ. Есть истины, которые были безспорны при «самодержавіи», онѣ остаются безспорными и при «большевизмѣ». Безспорные истины, которые высказывались нашими лучшими религіозными мыслителями втеченіе всего XIX вѣка, не отмѣняются отъ того, что нынѣ царитъ большевизмъ. Если есть какая-либо миссія у эмиграціи, то это есть прежде всего миссія свободной мысли, свободного и открытаго утвержденія правды, попираемыхъ въ совѣтской Россіи. Между тѣмъ какъ значительная часть эмиграціи живеть и питается культомъ

условной лжи. Въ этомъ № «Путя» печатается направленная противъ меня статья Кн. Г. Н. Трубецкого «Споръ о монархії». Я не причисляю Кн. Г. Н. Трубецкого къ тѣмъ крайнимъ правымъ монархическимъ элементамъ, которые я имѣлъ главнымъ образомъ въ виду въ своемъ «Отвѣтѣ монархисту» въ № 3 «Путя». Я очень цѣнью благородство, такъ, чувство мѣры Кн. Г. Н. Трубецкого. Но статья его «Споръ о монархії» вызвала во мнѣ тѣ мысли, съ которыхъ я начинаю свой «Дневникъ Философа». Я вижу въ статьѣ этой подтвержденіе того, что нынѣ свобода мысли и свобода оцѣнокъ съ точки зрѣнія истины и правды признаются несвоевременными, тактически вредными. Мои мысли признаются прежде всего не столько ложными по существу, сколько неосторожными и вредными, такъ какъ ими могутъ воспользоваться живоцерковники или сторонники революціи. Но я долженъ сознаться, что, если я твердо убѣжденъ въ истинности и правдивости какого-либо положенія, то я буду его высказывать, даже если самъ діаволь имъ воспользуется и частично признаетъ его. Принципіальнымъ въ статьѣ Кн. Г. Н. Трубецкого является его защита монархіи. Тутъ онъ исповѣдуется свою вѣру. Въ остальномъ же статья его носить исключительно тактическій характеръ. У меня есть двоякаго рода разногласіе съ Кн. Г. Н. Трубецкимъ. Я не согласенъ съ нимъ по существу въ вопросѣ о монархії, хотя кстати сказать я совсѣмъ не являюсь противникомъ монархіи всегда и вездѣ, признаю ся положительное историческое значеніе и отнюдь не считаю себя

апологетомъ и идеологомъ республики и демократіи. Но я не согласень съ нимъ и тактически. Начну съ послѣдняго. Минѣ извѣстно, что въ правой части эмиграціи, которая фактически преобладаетъ, и даже въ умѣренной ея части установилось убѣжденіе, что въ наши дни недопустимо говорить правду о грѣхахъ и лжи старого, дореволюціонного строя жизни и что тактически нужно и полезно всячески его идеализировать. Такого рода тактика должна помочь сверженію большевизма и преодолѣнію революціи. Обличеніе неправды дореволюціонной жизни представляется оправданіемъ революціи, принятіемъ революціи. Я не согласень съ этимъ и по существу, и тактически. Прежде всего, я думаю, что правда есть всегда правда, и ложь есть всегда ложь и всегда умѣстно утверждать правду и отрицать ложь. Но я убѣжденъ также, что очень полезно и тактически цѣлесообразно какъ можно громче говорить о томъ, что неправда и ложь, грѣхъ и зло въ дореволюціонной жизни справедливо и по Божему соизволѣнію изобличены въ революціи и никогда болѣе не могутъ и не должны вернуться къ господству въ жизни. \*) Это помогаетъ побѣдить большевизмъ и преодолѣть революцію. Всякая же идеализація дореволюціонного строя, революцію породившаго, всякая реставраціонная установка воли мѣшаютъ побѣдить большевизмъ и преодолѣть революцію. Пока есть призракъ реставраціи, династической, аграрной, бытовой, пока есть признаніе принципіальной истинности и идеальности тѣхъ основъ жизни, на которыхъ покоялся старый режимъ, революція будетъ продолжаться. Большевистская власть для крестьянъ, для рабочихъ, для красноармейцевъ, для новой интеллигенціи, порожденной революціей, превращается въ охрану отъ призрака реставраціи, отъ дореволюціонныхъ настроений и устремленій. Психологически это ясно для всѣхъ живущихъ въ Россіи и не ослѣпленныхъ своими аффектами. Когда соціальные группы, настроенные реставраціонно, активно выступаютъ, то это скрѣпляетъ широкіе слои русскаго народа съ совѣтской властью. Между тѣмъ какъ всѣ наши надежды основаны на томъ, что широкіе слои русскаго народа окон-

чательно разорвать съ совѣтской властью и сами противъ нея возстануть. Преодолѣть большевизмъ можетъ лишь *пoreволовюціонная*, а не *дореволовюціонная* воля.

Мой «Отвѣтъ монархисту» былъ посвященъ не вообще вопросу о монархіи и ея цѣлесообразности, какъ государственной формы. Я никакъ не сомнѣваюсь, что монархія имѣла огромное положительное значеніе въ русской исторіи, и много разъ объ этомъ говорилъ. Въ любомъ учебникѣ можно прочесть о заслугахъ русской монархіи въ прошломъ. Но этимъ никакъ не рѣшается вопросъ о настоящемъ и будущемъ. Не понимаю даже, почему заговорилъ Кн. Г. Н. Трубецкій о заслугахъ монархіи. Меня вѣдь интересовалъ религиозный вопросъ о монархіи, вопросъ объ отношеніи монархіи и Церкви. Я не вижу никакихъ принципіальныхъ и тактическихъ причинъ скрывать бесспорную истину объ угнетеніи Церкви въ русской православной монархіи. Коренную ложь отношеній между Церковью и государствомъ унаследовали А. Хомяковъ, Ю. Самаринъ, И. Аксаковъ, Достоевскій, Вл. Соловьевъ, а не представители лѣвыхъ и революционныхъ направлений, которые были къ Церкви равнодушны и враждебны и безразлично относились къ ея угнетенію. Вся русская православно-религиозная мысль XIX вѣка есть вопль объ униженіи и угнетеніи Церкви. И вотъ за это униженіе и подавленіе Церкви мы и терпимъ заслуженную кару. Мы терпимъ кару не за ложныя мнѣнія отдельныхъ людей, а за историческую ложь отношеній между православной монархіей и Православной Церковью. Поверхность тутъ взглядъ, который въ подавленіи церкви винить цѣликомъ государство. Виновна не государственная власть, которая дѣлала часто свое положительное дѣло, а церковная іерархія и церковный народъ, пассивность русского православія. Цезарепапизмъ никогда не было въ догматическомъ сознаніи Православной Церкви, но онъ существовалъ, какъ исторический соблазнъ, уклонъ и срывъ, какъ грѣхъ, допущенный церковнымъ народомъ. Вы можете почувствовать весь ужасъ униженія и подавленія Церкви, ея несвободы, когда читаете письма послѣдней царицы къ послѣднему царю. Объ этомъ многое могъ бы рассказать А. Д. Самаринъ, бывшій короткое времяoberъ-прокуроръ св. Синода. Трагедія русской монархіи и источникъ ея гибели въ томъ заключалась, что она потеряла религиозную

\*) Этимъ, конечно, никакъ не отрицается, что въ старой дореволюціонной жизни было много хорошаго, прекраснаго и святого.

опору въ Церкви, потому что Церковь въ своей іерархії была въ полной отъ нея зависимости. И потому царь началъ искать духовной опоры въ Распутинѣ. Революція не унижаетъ Церкви, она ее гонить, и престъдуетъ. Гоненія и преслѣдованія не унижаютъ, они скорѣе возвышаютъ. Когда священниковъ и епископовъ разстрѣливаютъ, это ихъ не унижаетъ, это ихъ дѣлаетъ мучениками за вѣру. Унижала же Церковь православная монархія, когда она ей покровительствовала, ставила въ превелигированное положеніе и обращала въ свое орудіе. Сейчасъ въ совѣтскомъ строѣ подлинное православіе не унижено, оно горимо, унижены же живоцерковники, котоные обращены въ послушное орудіе Г. П. У. Униженъ приспособившійся Введенскій, а не мученикъ за вѣру Митрополитъ Венiamинъ. И въ положеніи «живой церкви» есть иѣкоторое формальное сходство съ положеніемъ Церкви въ синодально-императорскій періодъ. Когда отъ священниковъ требовали, чтобы они доносили объ антимонархическихъ и антиправительственныхъ настроеніяхъ и замыслахъ, открывшихся на исповѣди, то это безобразное явленіе было прообразомъ того, что мы видимъ у живоцерковниковъ, ставшихъ профессіоналами доносчиками. Правы же монархическая теченія въ эмиграціи вождѣютъ возстановить тотъ строй отношеній между Церковью и государствомъ, который былъ до революціи и который духовно сдѣлалъ революцію необходимой и оправданной. Въ церковной жизни въ эмиграціи эти уродливые и недостойныя отношенія между Церковью и государствомъ въ малыхъ размѣрахъ возстановливаются, — церковная жизнь находится въ зависимости не отъ монарха, котоаго нѣть, а отъ монархистовъ. Этому противятся лучшіе изъ нашихъ іерарховъ, но встрѣчаютъ слишкомъ большія препятствія на своемъ пути. Карловатскій Соборъ былъ насилиемъ «государства» надъ Церковью. И я осуждаю правыхъ монархистовъ прежде всего съ религіозной, церковной точки зренія.

Мнѣ представляются неубѣдительными ссылки Кн. Г. Н. Трубецкого на религіозное обоснованіе монархіи въ Библії. Библіей можно пользоваться для обоснованія противоположного тезиса. Еврейскій народъ былъ народъ теократіческій, а не монархической, и никогда монархія въ еврейскомъ народѣ не имѣла того значенія, какое имѣла въ Египтѣ или въ Персіи,

Ассиріи и Вавилоніѣ. Въ Библії раскрывается конфліктъ между теократической и монархической идеей и возникновеніе монархіи описывается, какъ измѣна теократическому призванію еврейскаго народа. По поводу желанія народа имѣть царя Господь говоритъ Самуилъ: «не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовалъ надъ ними» (Перв. книга царствъ. Гл. 8. 7). И далѣе говоритъ Господь: «и возстаете тогда отъ царя вашего, котораго вы избрали себѣ, и не будетъ Господь отвѣтывать вамъ тогда» (Пер. книга царствъ. Гл. 8. 18). Но народъ хотѣлъ походить на другіе народы, т. е. не быть исключительно теократическимъ народомъ. И народъ сознаетъ, что это грѣхъ: «Ко всѣмъ грѣхамъ нашимъ мы прибавили еще грѣхъ, когда просили себѣ царя» (Пер. книга царствъ. Гл. 12, 19). Царская власть есть порожденіе грѣха, результатъ нежеланія народа жить въ непосредственной теократіи. И большая часть царей были идолопоклонниками и носителями не истинной, а ложной мессіанской идеи, какъ впослѣдствіи въ Византіи значительная часть императоровъ были еретиками. Въ еврейскомъ народѣ мы не находимъ ничего похожаго на египетскій кульпъ царской власти, на обоготовленіе царя, которое перешло въ Римъ и породило кульпъ цезарей, а потомъ въ христіански смягченномъ видѣ водворилось въ Византіи. Именно въ Библіи, у пророковъ мы находимъ впервые пламенные протесты противъ государства, противъ царства, противъ его неправды и лжи, находимъ даже своеобразно анархические мотивы на религіозной почвѣ. Да и аргументы, взяты изъ Библіи, не могутъ имѣть рѣшающаго значенія для нашей эпохи, вообще для христіанской эпохи исторіи. Мы должны рѣшительно признать, что монархія есть природно-исторический фактъ, имѣющій свой смыслъ и свое назначение въ исторіи, но не фактъ религіозно-мистической. Монархія имѣла религіозно-мистический смыслъ именно для языческаго сознанія.

Религіозную неправду мистической концепціи самодержавія я вижу въ томъ, что она взваливаетъ бремя свободы и ответственности на одного человѣка, снимая это бремя съ христіанского народа. Такова вѣдь и мистическая концепція папизма. Но наступаютъ времена, когда каждый человѣкъ, каждый христіанинъ долженъ будеть взять полноту свободы и ответственности на себя. Взвалить все на одного, а

весь народъ держать въ состояніи дѣтской невинности и есть соблазнъ Великаго Иннвизитора. Кн. Г. Н. Трубецкой, какъ многие другіе, называетъ мою точку зрѣніи аполитической. Это совсѣмъ невѣрно. Я признаю относительность политическихъ формъ, относительность монархіи и республики, что какъ будто бы и самъ Кн. Г. Н. Трубецкой признаетъ, возстаю противъ абсолютизаціи государственныхъ формъ, но это совсѣмъ не есть аполитизмъ. Я дѣйствительно думаю, и выразилъ это въ моей книжѣ «Новое средневѣковье», что новая исторія непомѣрно преувеличила значеніе политики въ жизни, создала политицизмъ. Это преувеличеніе одинаково свойственно монархіямъ и демократіямъ новой исторіи. Я вѣрю, что мы вступаемъ въ новую міровую эпоху, которую называю «новымъ средневѣковьемъ», въ которую фиктивность и иллюзорность, не онтологичность, значительной части политической и государственной жизни будетъ изобличена, въ которую будетъ обращеніе къ подлинному реализму духовной и соціальной жизни. Въ наше время важнѣе создавать православные рабочие союзы, чѣмъ православную монархію. Мы идемъ къ антиформалистической, къ реалистической эпохѣ. Но такой взглядъ не означаетъ аполитизма или политического индифферентизма. Монархія въ старомъ смыслѣ стала въ наши дни утопіей. Мы, вѣроятно, переживемъ еще эпохи цезаризма, бонапартизма, режимъ сильныхъ личностей, но легитимныя историческія монархіи также изжиты, какъ и легитимныя демократіи съ ихъ безликими, безымянными формализмомъ, съ парламентаризмомъ и пр. Это подтверждается на примѣрѣ фашизма. И въ Россіи долженъ возникнуть своеобразный фашизмъ, мало общаго имѣющій съ старыми право-монархическими направленіями. Кн. Г. Н. Трубецкой непремѣнно хочетъ вмѣстить мою точку зрѣнія въ привычныя категоріи политической мысли новой исторіи: если не монархистъ, то непремѣнно демократъ, если не правый, то непремѣнно лѣвый. Но я всѣ эти категоріи считаю прогнившими. Я прежде всего вѣрю, что мы вступаемъ въ совершенно новую историческую эпоху, которая выработаетъ формы общества, непривычныя для мышленія нового времени. Время христіанской монархіи, христіанского государства прошло, оно обозначало смѣшанное полухристіанство. Наступаетъ время раздѣленія и выявленія реальностей. Но въ то же время можно

вступать на путь осуществленія подлиннаго христіанскаго общества, которое можетъ осуществляться въ безвластіи, бѣдности и жертвенномъ отреченіи. Въ страдальческомъ переживаніи русской революціи, въ жуткомъ ужасѣ коммунизма, вызывающемъ сопротивленіе духа, я пережилъ опытъ возникновенія новой жизни. Вотъ этого наступленія новой эпохи Кн. Г. Н. Трубецкой совсѣмъ не чувствуешь и здѣсь нужно искать главного нашего разногласія. Моя точка зрѣнія прежде всего исторіософическая и вѣдь динамической исторіософіи непонятна. Кн. Г. Н. Трубецкой хочетъ непремѣнно признать мой взглядъ на монархію интеллигентскимъ. Не понимаю, что противополагается интеллигентской точкѣ зренія, дворянская ли, купеческая ли или мѣщанская? Мнѣ несвойственна ни одна изъ этихъ точекъ зренія. Мнѣ совсѣмъ не нужна была революція съ ея ужасами, чтобы обличить ложь господствующаго сознанія нашей революціонной интеллигенції. Я занимался этимъ обличеніемъ лѣтъ уже двадцать тому назадъ (см. мою книгу «Духовный кризисъ интеллигенціи»). Идеология лѣвой интеллигенціи была въ корнѣ ложной и фальшивой. Но сейчасъ отрицаніе интеллигенціи и интеллигентской точки зренія превратилось въ трафаретъ и имъ страшно злоупотребляются. Исторія русской революціонной интеллигенціи кончена и типъ ея болѣе не возродится. Но въ интеллигенціи была не только ложь, въ ней была и своя отрицательная правда по сравненію съ нашими крѣпкими бытовыми сословіями, которая были въ массѣ своей равнодушны къ исканію правды жизни. Я не сочувствую пынѣшнему желанію возоздать исключительно типъ Николая Ростова противъ типа Князя Андрея. Наша интеллигенція въ массѣ своей стояла на довольно низкомъ уровнеѣ культуры. Но нисколько не выше культурный уровеньъ тѣхъ бытовыхъ сословій, которыхъ нынѣ противопоставляютъ интеллигенціи. Правые монархические круги не могутъ быть признаны носителями высшей духовной культуры, въ нихъ нѣть духовнаго аристократизма и они въ сущности равнодушны къ духовной культурѣ, которая неотдѣлма отъ творчества. Духовный аристократизмъ всегда былъ одинаково угнетаемъ и справа и слѣва, угнетаемъ человѣческой чернью, которая вербуется изъ всѣхъ сословій и классовъ общества. Варваризация, понижение уровня культуры

ры у насъ происходит въ правой эмиграціи не меныше, чѣмъ въ советской Россіи. Увы, не только комсомольцы равнодушны къ культурному творчеству, къ духовной утонченности, къ самоцѣнному знанію, къ искусству. Повсюду побѣждаетъ грубая солдатчина. Бряцъ ли Марковъ 2 и его единомышленники могутъ нести въ Россію высшую культуру.

Въ некоторыхъ возраженіяхъ Кн. Г. Н. Трубецкого есть явное недоразумѣніе. мнѣ хорошо извѣстно, что въ Россіи были значительные мыслители и писатели, очень свободные въ своемъ мышленіи, которые были монархистами по своимъ убѣжденіямъ. Я вѣдь написалъ книги о Хомяковѣ, о Достоевскомъ и о К. Леонтьевѣ и врядъ-ли можно допустить, что мнѣ неизвѣстны ихъ монархические взгляды. Но у насъ не было въ XIX в. независимаго и свободного монархического общественного мнѣнія, не было монархическихъ общественныхъ движений и теченій. Это фактъ неоспоримый. Мы жили въ глубокомъ, болѣзnenномъ расколѣ между властью и обществомъ. И наши мыслители-монархисты были на подозрѣніи и въ опозиціи исторической власти. Монархія славянофиловъ ничего общаго не имѣла съ монархіей Николая I. Третій Римъ не совпадалъ почти ни съ одной точкѣ съ императорской Россіей. Къ 17 году въ Россіи не оказалось защитниковъ монархіи и даже въ консервативныхъ праводворянскихъ кругахъ шевелилась грѣховная мысль о цареубийствѣ. Монархія не была у насъ даже свергнута, она сама пала отъ разложенія, отъ потери вѣры въ нее. И это очень трагично. Другое недоразумѣніе связано съ вопросомъ о насилияхъ монархіи и монархистовъ и насилияхъ революціи и революціонеровъ. Нельзя сравнивать революцію, которая есть болѣзнь и разливъ хаотической стихіи, съ монархіей, которая претендуетъ быть устойчивымъ порядкомъ жизни. Болѣе всего крови проливаются революціи и болѣе всего совершаются насилия, это безспорно. Но революціи не имѣютъ нормативного характера. Насилія же, къ которымъ склонны правыя монархическая партія, смертная казни, тюрьмы, преслѣдованія инаковѣрющихъ и инакомыслиющихъ, носятъ характеръ нормативный, возводятся въ законъ жизни. Правые монархические круги въ эмиграціи мечтаютъ о мести и насилии, они болѣе всѣхъ, если не считать коммунистовъ, ненавидятъ

свободу мысли, ненавидятъ вообще свободу. Я на каждомъ шагу встрѣчаюсь съ этимъ явленіемъ. А крайня правыя партіи въ Западной Европѣ? Нѣмецкіе правые националисты и французскіе правые националисты группы Action Francaise жаждутъ насилий и кровопролитій не менѣе коммунистовъ и всегда призываютъ къ человѣконенавистничеству. Нѣмецкіе правые националисты по крайней мѣрѣ откровенно исповѣдуютъ язычество и ненавидятъ христианство. Французскіе же правые монархисты хотѣтъ использовать католическую церковь, совсѣмъ въ духѣ Великаго Инквизитора. Революція всегда есть явленіе мести, въ ней подымаются мстители за несправедливость и угнетеніе прошлаго, за крѣпостное право, за испытанную бѣдность, за униженіе человѣческаго достоинства. Всякая месть духовно отвратительна и для христианина непримлема. Но месть за революцію еще отвратительнѣе мести революціонной, въ ней мстить за потерю своего привелигированного положенія, не сознавая своихъ грѣховъ. Сама идея реставраціи есть идея насилия и кровопролитія, она не хочетъ считаться съ органическими процессами въ народной жизни, съ преодолѣніемъ революціи изнутри, имманентно. Правые монархические круги не хотятъ понять, что главная сейчасъ задача есть задача духовнаго просвѣтленія народныхъ слоевъ вскорыхнувшихся отъ революціи, пробужденія въ нихъ религіознаго и национальнаго сознанія. Эти круги не хотятъ признать неотвратимость и неотмѣнимость факта революціи, съ котораго нужно начинать теперь всякую дѣятельность, они хотятъ объявить революцію не бывшей. Это есть пораженность аффектами, закрывающая реальность. Революція, какъ говорить геніальный Ж. де Местръ, не только катанична, она также есть дѣйствіе Божьяго Промысла. Богъ допустилъ революцію. Не признавать революцію есть словосочетаніе, лишенное реальнаго смысла. Я не люблю революціи и не вижу въ ней самой ничего хорошаго, она ужасна, отвратительна въ своихъ образахъ, она есть тяжкая расплата. Но я признаю, что революція совершилась и что послѣ нея начинается новый периодъ нашей исторіи. Возможно троякое отношеніе къ русской революціи. Сначала революцію находили прекрасной, освобождающей, ее идеализировали. Такъ было послѣ весенней революціи 17 года. Потомъ революцію при-

знали абсолютнымъ зломъ и прекрасной представилась жизнь до революції. Такъ было послѣ осеннеї революції 17 г. Это отношеніе сложилось въ длительный періодъ гражданской войны, оно породило вѣру, что революцію можно прикончить кавалерійской дивизіей, и оно господствует до сихъ порь въ эмиграції. Старыя, дореволюціонныя «лѣвыя» и «правыя» направленія колеблются между этими двумя точками зѣрнія. Но возможно третью отношеніе къ революціи и только ему принадлежит будущее. Революція есть болѣзнь и расплата, никакихъ положительныхъ завоеваній она сама по себѣ не даеть. Но революція есть огромный и поучающій трагический опытъ, послѣ котораго начинается новая жизнь, выступленіе на историческую арену новыхъ слоевъ народа, ее нельзя не признать, нельзя сдѣлать видъ, что ея не было. Идеализировать не слѣдуетъ ни того, что было до революціи, ни того, что происходитъ въ самой революціи. Новая жизнь создается не разрушительными силами революціи и не стараймыми силами реакціи, а тѣми творческими силами, которыя раскрываются въ результатѣ опыта революціи.

Болѣе всего меня поразило, что къ своему возраженію противъ меня въ защиту монархіи Кн. Г. Н. Трубецкой прибавилъ еще выпадъ противъ моей статьи «О духовной буржуазности», написанной мною на совсѣмъ другую тему уже четыре года назадъ и запрещенной къ печати совѣтской цензурой въ періодъ, когда возникали не коммунистическая издательства и журналы и нѣкоторыя вольныя мысли могли попадать въ печать. Кн. Г. Н. Трубецкой находитъ, что я неосторожно пользовался словомъ «буржуазный», что меня могутъ причислить къ врагамъ капитализма и буржуазныхъ классовъ и что я даже могу доставить радость живоцерковникамъ. Но для всякаго, кто слѣдилъ за моей литературной дѣятельностью и кто знакомъ съ моей идеиной физиономіей, должно быть ясно, что въ статьѣ «О духовной буржуазности» выраженъ одинъ изъ основныхъ мотивовъ всей моей жизни и дѣятельности и что вопросъ тутъ не въ случайному словоупотребленіи, которое я могу исправить. Мотивъ борьбы съ «буржуазностью» имѣть для меня не меньшее значеніе, чѣмъ онъ имѣлъ для Герцена и К. Леонтьева у насъ, для Л. Блуа во Франціи, онъ принадлежитъ къ моей первичной духовной настроенности и направлені-

ности. Отъ того, что появилась въ мірѣ новая и отвратительная форма «буржуазности» въ лицѣ русского большевизма, я не считаю нужнымъ измѣнить этой своей настроенности и направленности, а еще больше въ ней укрѣпляюсь. Я отнюдь не смѣшиваю двухъ плановъ — внутренне-духовнаго и вѣтѣніе-соціального, но я вижу въ планѣ соціальномъ и вѣтѣніемъ выраженіе и отображеніе того, что происходитъ въ планѣ внутреннемъ и духовномъ. Такое пониманіе вытекаетъ изъ моего символическаго міросозерцанія. Я дѣйствительно принадлежу всю мою жизнь и принадлежу счастію къ противникамъ капиталистической цивилизациі XIX и XX вѣка, въ которой вижу воплощеніе и кристалізаціи буржуазнаго духа въ большей степени, чѣмъ когда-либо и где-либо. Буржуазно-капиталистическая цивилизациѣ явилась результатомъ отпаденія отъ христіанства и измѣнъ христіанству, она появится на атомізації общества, на принципѣ конкуренціи, соревнованія и эгоистического интереса, на поклоненіи ма-монѣ и на порабощеніи духа материальнymъ благамъ жизни, на отрицанії аскетического ограниченія похоти жизни. Священныи, христіанскій капитализмъ есть немыслимо и нелѣпое словосочетаніе. Капитализмъ есть результатъ секуляризациіи общества. Вся индустріально-капиталистическая система есть порожденіе ничѣмъ не ограниченной похоти жизни. Капиталистическая цивилизациѣ есть обоготовленіе земного царства, міра сего. Въ ней религія признается лишь pragmatischeski, какъ средство смирить рабочій классъ. Одной изъ причинъ отпаденія отъ христіанства было то, что христіанство цинически начали утверждать, какъ религию богатыхъ. Соціализмъ есть необходимое порожденіе капиталистической цивилизациѣ и справедливая кара за нее. Вл. Соловьевъ всегда говорилъ, что соціализмъ правъ относительно капитализма, но что тотъ и другой стоять на одной и той же буржуазной почвѣ. Всѣ лучшіе русскіе религіозные мыслители были противниками буржуазно-капиталистической цивилизациѣ и боролись противъ нея, не только Л. Толстой, сильный въ критикѣ и слабый въ положительному вѣроученіи, но и славянофилы, и К. Леонтьевъ, и Достоевский, и Вл. Соловьевъ, и Н. О. Федоровъ. Это есть великая традиція русской национально-религіозной мысли, которой я остаюсь вѣренъ. Традиціи этой не слѣдуетъ

смѣшивать съ революціоннымъ и классо-  
выми народничествомъ. Въ Россіи никогда  
не было приличной буржуазной идеологии,  
этимъ мы отличаемся отъ Запада. Свою  
вражду къ буржуазности и капиталисти-  
ческой цивилизациіи я достаточно выразилъ  
въ своей книгѣ «Новое средневѣковье» и  
не понимаю, почему это обратило менѣе  
на себя вниманія, чѣмъ статья «О духовной  
буржуазности». Я думаю, что буржуазный  
капиталистический мірь новой исторіи кон-  
чается, изживаются его роковыя послѣд-  
ствія и нарождается новый мірь, еще не  
сформировавшійся и не опредѣлившійся  
въ своей соціальной структурѣ, который  
принужденъ будетъ обратиться къ другимъ  
духовнымъ началамъ и вновь признать  
аскетическое самоограниченіе потребно-  
стей. Безуміе думать, что можно побѣдить  
коммунизмъ въ мірѣ возвратомъ къ капи-  
талізму. Міръ идетъ къ новой организації  
труда и къ освященію труда, это есть  
основной вопросъ нашего времени, несомнѣ-  
мѣрно болѣе реальный и важный, чѣмъ  
вопросъ о монархіи или республикѣ. Въ  
соціализмѣ есть своя отрицательная прав-  
да, но онъ положительно не можетъ ре-  
шить соціального вопроса, такъ какъ  
покоится на ложныхъ духовныхъ основахъ.  
Изъ реакціи противъ коммунизма нельзя  
отрицать самого существованія соціаль-  
ного вопроса, возвращаться къ буржуаз-  
ному индивидуализму, въ корыѣ анти-  
христіанскому, и дѣлаться идеологами  
буржуазнаго класса, который нисколько  
не лучше, чѣмъ рабочій классъ. Сверх-  
классовая точка зреінія совсѣмъ не есть  
буржуазная точка зреінія, какъ и не про-  
летарская. Между тѣмъ какъ сейчасъ  
пролетарской точкѣ зреінія противопола-  
гаютъ буржуазную точку зреінія. Это

есть измѣна христіанству во имя классовой  
корысти. Въ нашей старой, дореволюціон-  
ной жизни была неправда передъ Богомъ,  
неправда въ самыхъ первоосновахъ обще-  
ства, которая и обернулась коммунизмомъ.  
И объ этомъ нужно свободно и правдиво  
говорить. Свобода и независимость мысли  
у насъ всегда отрицались «львымъ» об-  
щественнымъ мнѣніемъ и сейчасъ отрица-  
ются «правымъ» общественнымъ мнѣніемъ.  
Есть одна очень опасная книга, которой  
и живоцерковники могутъ воспользоваться  
и злоупотребить болѣе, чѣмъ моими ста-  
тьями, это — Евангеліе. Слова Сына  
Божія и Сына Человѣческаго очень  
опасны и страшны для неправды міра сего.  
На книгѣ этой трудно обосновать капи-  
талистическую цивилизацию, трудно отсто-  
ять интересы буржуазныхъ классовъ, какъ  
невозможно обосновать классовый рево-  
люціонный соціализмъ, зависіи и корысть  
рабочаго, невозможно возславить рево-  
люцію. Злоупотреблять можно всѣмъ. Дос-  
таточно вспомнить, что слова Ап. Павла:  
«если кто не хочетъ трудиться, тотъ не  
ѣсть», красуются на всѣхъ совѣтскихъ за-  
борахъ. Въ заключеніе долженъ сказать,  
что я былъ и остаюсь «динкимъ» съ точки  
зреінія существующихъ направлений и пар-  
тій. Это значитъ, что я хочу сохранить  
за собой совершенную свободу мысли и  
свобѣти и право говорить правду, хотя бы  
она была непріятна противоположнымъ  
лагерямъ. Въ этомъ я вижу не только  
свою личную миссію, но и единственную  
достойную миссію интеллектуального, ни-  
каничъ интересовъ це отстаивающаго слоя  
русской эмиграціи, вижу и задачу нашего  
журнала «Путь».

Николай Бердяевъ.

## ЖОЗЕФЪ ДЕ МЕСТРЪ И МАСОНСТВО.

(*La franc-maçonnerie* memoire au Duc de Brunswick par Joseph de Maistre publie avec une introduction par Emile Dermenghem; Emile Dermenghem. Joseph de Maistre Mystique. 1923; Georges Goyau. La pensee religieuse de Joseph de Maistre. 1921).

Интересъ къ масонству въ русской эмигрантской средѣ носить характеръ исключительно эмоциональный, а не познавательный. Эта интересъ рожденъ на почвѣ патологической мнительности и подозрительности и находится на уровне сознанія книги Нилуса и протоколовъ сионскихъ мудрецовъ, т. е. на крайне низкомъ культурномъ уровне. Вопросъ о масонствѣ ставится и обсуждается въ атмосфѣрѣ культурного и нравственного, однотипія, порожденного паническими ужасомъ передъ революціей. Вопросъ этотъ отнесенъ цѣликомъ къ съсідной части, къ органамъ контроль-развѣдки. Розыскъ агентовъ «жидо-масонства», мирового масонского заговора имѣеть ту же природу, что и розыскъ большевиками агентовъ мирового контроль-революціоннаго заговора буржуазіи. Толкомъ никто ничего о масонствѣ не знаетъ. Обличители масонства пытаются подметными листками, крайне недоброкачественными и расчитанными на разжиганіе страсти, написанными въ стилѣ погромной антисемитической литературы. Концепція масонства, какъ мирового заговора противъ христіанства, какъ церкви сатаны, создана католиками праваго лагеря. Католики вѣрятъ, что Церковь Христова есть виѣшняя мировая организація. Отсюда они дѣлаютъ deduction, что и церковь сатаны должна быть такой же виѣшней мировой организаціей, столь же іерархической и подчиненной единому центру. Въ сущности,

католические специалисты по масонству считаютъ масонами всѣхъ противниковъ католичества, они дѣлять міръ на двѣ части — католическая церковь и масонство и въ масонство зачисляютъ почти всѣхъ замѣчательныхъ людей новаго времени. Въ такомъ духѣ написана извѣстная католическая книга о масонствѣ N. Deschamp'a *«Les Societes secrètes et la societe ou philosophie de l'histoire contemporaine»*. Нѣтъ, кажется, ни одного дѣятеля (не католика) въ области мысли и въ области общественной жизни, котораго бы отецъ Децшампъ не причислилъ къ масонамъ. Концепція масонства, какъ мірового сатаническаго заговора противъ христіанской Церкви и христіанскихъ устоевъ жизни, въ русской черносотенной литературѣ въ стилѣ Нилуса цѣликомъ скопирована съ католической литературы, но съ сильнымъ понижениемъ умственного и культурного уровня. Настоящаго познанія масонства нѣть ни тамъ, ни здѣсь. Крайнее легковѣріе, неспособность къ критикѣ поражаетъ въ этой литературѣ. Русскіе маніаки масонского заговора, мнящи себя православными, забываютъ, что православному сознанію совсѣмъ не свойственно пониманію Церкви Христовой, какъ виѣшней міровой организаціи, и потому совсѣмъ не обязательно для этого сознанія мыслить церковь сатаны, какъ виѣшнюю міровую организацію, какъ централизованный міровой заговоръ. Православіе предоставляетъ сатанѣ, силамъ

зла возможность действовать разнообразными, не непременно организованными и централизованными путями. Въ основѣ концепціи масонства, изображающей его зловѣшнюю міровую роль, лежит философія исторіи до крайности переоцѣнивающая значеніе сознательно организованныхъ и централизованныхъ силъ въ міровой исторіи. Въ дѣйствительности въ міровой исторіи огромную роль играютъ силы стихійно-ирраціональныя. У людей есть потребность искать сознательного, организованно дѣйствующаго виновника своихъ несчастій и злоключеній. Когда-то такъ же повсюду видѣли іезуитскій заговоръ, какъ теперь видѣть масонскій заговоръ.

Большимъ ударомъ для господствующей въ правыхъ католическихъ кругахъ концепціи масонства является опубликованіе найденного въ бумагахъ Ж. де Местра трактата о масонствѣ. Для тѣхъ, которые специально занимались Ж. де Местромъ, ничего неожиданного книга «La franc-maçonnerie» не представляетъ. Я много занимался Ж. де Местромъ и мнѣ было известно, что Ж. де Местръ былъ близокъ къ масонству, быть въ молодости ученикомъ Сенъ-Мартена и что его слѣдуетъ трактовать, какъ своеобразного иллюмината и христіанского теософа. Но во вновь опубликованной книгѣ де Местръ развивается герцогу Брауншвейгскому, великому мастеру шотландскаго франкъ-масонства, цѣлый планъ обращенія масонства на служеніе христіанской церкви. Онъ устанавливаетъ для масонства дѣятельность трехъ степеней: 1) филантропическая дѣятельность помощи ближнимъ, 2) содѣйствіе объединенію христіанского міра съ подчиненiemъ его Католической Церкви, 3) высшій христіанскій гностісъ, то, что де Местръ называетъ «revelation de la Revelation». Ж. де Местръ признаетъ, что есть масонство зловредное, революціонно разрушительное и направленное противъ Церкви и христіанства. Таково, напр., революціонное иллюминатство Нѣмца Вейстаупта. Но также можетъ быть масонская организація направлена на служеніе добру, на торжество христіанства въ мірѣ. Сенъ-Мартена, который былъ христіаниномъ, но не ортодоксальнымъ католикомъ, Ж. де Местръ горячо защищаетъ. Между тѣмъ какъ о. Дешамонъ считаетъ Сенъ-Мартена атеистомъ, разрушителемъ христіанства и страшнымъ революціонеромъ. Вопросъ о религіозныхъ

взглядахъ Ж. де Местра, обѣ его отношеніи къ мистикѣ, а также къ масонству, иллюминатству и мартинизму обстоятельно изслѣдованъ въ прекрасныхъ книгахъ Ж. Гойо и Е. Дерменгема. Ж. де Местра, гениального мыслителя, соединявшаго въ своей необычайной индивидуальности сложное многообразіе, знаютъ по наслышкѣ. Всѣ повторяютъ шаблонный взглядъ на него, какъ на крайняго реакціонера, апологета инквизиціи и палача, фанатическаго католика и роялиста, ультрамонита, провозгласившаго до Ватиканскаго собора догматъ папской непогрѣшимости. Но въ дѣйствительности образъ Ж. де Местра совсѣмъ иной, несоразмѣримо болѣе сложный, не вмѣщающейся ни въ какія шаблонныя направленія и школы. Ж. де Местръ, какъ и большая часть замѣчательныхъ людей, былъ одинокъ, онъ самъ по себѣ. Когда была опубликована переписка Ж. де Местра, то всѣ были поражены, какой это былъ чудесный человѣкъ, искренний, любящій, мягкий, необыкновенно благородный, такъ много страдавшій въ жизни. Ж. де Местръ совсѣмъ не дореволюціонный человѣкъ, онъ пореволюціонный человѣкъ, онъ не баптистъ, не баптистъ, онъ обращенъ къ грядущему. Онъ понималъ не только сатаническій характеръ революціи, но и ея своеобразное величие, видѣлъ въ ней дѣйствіе Божіаго Промысла. Онъ относился рѣзко отрицательно къ эмигрантамъ французской революціи и не хотѣлъ насильственной, кровавой контрапреволюціи. Онъ ждалъ наступленія новой міровой эпохи въ христіанствѣ, нового откровенія Св. Духа. Онъ любилъ Платона и Оригена, что очень оригинально для представителя латинскаго католичества. Онъ былъ своеобразнымъ христіанскимъ гностикомъ, вѣровавшимъ въ возможность болѣе глубокаго и эзотерического пониманія откровенія въ духѣ сокровенной духовной мудрости. Онъ признавалъ тройственный духовно-душевно-тѣлесный составъ человѣка, чего не признаетъ господствующая доктрина католичества. Онъ горячо стоялъ за символическое толкованіе Священнаго Писания. Взгляды его отличались большой широтой, а не узостью. И всегда въ немъ чувствуется человѣкъ утонченной культуры. Въ немъ иѣть никакого мрачнѣсія, столь свойственаго русскимъ праваго лагеря. Вопреки принятому о немъ мнѣнію Ж. де Местру свойственна была своеобразная гуманность.

Это показано въ книгахъ Дерменгема и Гойо. Масонство для де Мастра было наукой о человѣкѣ. Онъ стоитъ на грани двухъ вѣковъ и оказываетъ огромное вліяніе на мышленіе XIX вѣка. Извѣстно, какое онъ значеніе имѣлъ для Сень-Симона и Огюста Конта, не говоря уже о католическихъ теченіяхъ. Условиѳмъ для входженія въ масонство Ж. де Мастръ предлагалъ поставить вѣру въ божественность Иисуса Христа. Масонство въ концѣ XVIII и началѣ XIX вѣка было мистическими окрашено, въ тѣ времена оно не пріобрѣло еще того характера, какое онъ имѣть сейчасъ, т. е. характера политическихъ клубовъ, черезъ которые дѣлаютъ карьеру. Ж. де Мастръ интересенъ для русскихъ еще потому, что онъ провелъ свое изгнаніе втечение семнадцати лѣтъ въ Петербургѣ въ качествѣ послы при дворѣ Александра I, написалъ книгу о Россіи и въ письмахъ своихъ много говорить о Россіи. Онъ предсказалъ русскую революцію и предвидѣлъ ея ужасный характеръ. Православія Ж. де Мастръ не увидалъ и не понялъ. Онъ вращался въ русскомъ свѣтскомъ обществѣ начала XIX вѣка, которое само не видѣло и не понимало православія. Кстати сказать и нынѣ Дерменгемъ въ своей книжѣ невѣро изображаетъ религиозную жизнь въ Россіи, основывая свое сужденіе на книгахъ П. Милюкова, который враждебенъ не только православію, но и вообще религії. Де Мастра представляли себѣ политикомъ по преимуществу и даже взгляды его на папскую непогрѣшимость обычно считали прежде всего политической доктриной, обосновывающей суверенитетъ власти. Новые книги о де Мастрѣ разбиваютъ этотъ взглядъ и устанавливаютъ, что для него на первомъ планѣ всегда стояла интересъ религиозный. Де Мастръ былъ мистикомъ и только признавъ это, можно понять его судьбу. Какъ и всѣ мистики, онъ былъ непонятъ и искашенъ. Про Ж. де Мастра сказали де Бональдъ, что не находить себѣ мѣста въ настоящемъ тѣтъ, кто чувствами своими принадлежитъ прошедшему, а мыслями своими принадлежитъ будущему. Когда Ж. де Мастръ вернулся во Францію, онъ оказался тамъ чужимъ, къ нему отнеслись почти враждебно. А это было время реставраціи, когда должны были бы признать его заслуги. Ватиканъ тоже не былъ особенно расположены къ свѣтскому мыслителю, написавшему книгу «О папѣ», и въ концѣ концовъ осудилъ фидеизмъ и

традиционализмъ, съ которыми было связано міросозерцаніе де Мастра. Ж. де Мастръ не былъ холастикомъ и интеллектуалистомъ въ томистскомъ смыслѣ, онъ былъ иррационалистомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ своеобразнымъ гностикомъ. Его христіанская теософія была тѣмъ соединеніемъ и смѣщеніемъ мистики, теологии и философіи, котораго не допускаетъ побѣдившій въ католичествѣ классической томизмъ. Ж. де Мастръ былъ прежде всего исторіософомъ, а исторіософія никогда не вмѣщается въ рамки официальной теологии и философіи. Онъ создаетъ мистическую философію истории. Онъ одинъ изъ очень немногихъ въ западномъ католическомъ мірѣ, настроенныхъ апокалиптически и эсхатологически. Ж. де Мастръ, подобно Фр. Баадеру, ближе намъ русскимъ, чѣмъ другіе мыслители Запада. Его ожиданія новой эпохи Духа Св. очень близки ожиданіямъ русской религиозной мысли.

Какъ оцѣнить книгу Ж. де Мастра о масонствѣ? Она сбиваетъ распространенные сейчасъ представления объ исторіи масонства и требуетъ болѣе сложнаго отношенія къ этой проблемѣ. Величайшій католический мыслитель Франціи, глава контрь-революціонной теократической школы, былъ масономъ, причастенъ къ мартинизму,\* и развиваетъ планъ обращенія масонскихъ организаций на служеніе христіанству и католической церкви. Правда, активное его участіе въ масонскихъ ложахъ связано съ его молодостью, но онъ до конца жизни защищалъ учителя своей молодости Сень-Мартена, столь третиуемаго въ шаблонныхъ католическихъ книгахъ о масонствѣ. Приходится признать, что въ исторіи масонство бывало разнымъ и служило разнымъ цѣлямъ. Значеніе книги де Мастра въ томъ, что она помогаетъ разбить мрачную легенду о масонствѣ, которая способна довести слабыхъ и склонныхъ къ одержимости людей до сумасшедшаго дома. Согласно этой легенды, масонство есть міровой заговоръ, сатанинская міровая организація, которая все себѣ подчиняетъ и обращаетъ все въ орудіе своихъ темныхъ цѣлей, скрытыхъ отъ большей части самихъ масоновъ. Легенды этой нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Тайная организація не поддается извѣтѣ изученію

\* ) Слѣдуетъ отмѣтить, что мартинизмъ происходит не отъ Сень-Мартена, а отъ Мартинеса де Пасквалиса.

до глубины. Никакой легенды о тайной организации нельзя опровергнуть точно и документально. Всегда маниаки этой легенды могут сказать, что само опровержение есть лишь новая хитрость для осуществления темныхъ и таинственныхъ цѣлей этой организации. Передъ нами разверзается дурная безконечность подозрѣній и обвиненій. Для легенды о масонствѣ есть много основаній и поводовъ, но она, какъ и всякая легенда, есть мнооговорчество коллектива, пораженного извѣстного рода аффектами и эмоціями. Легенда не можетъ быть простымъ констатированіемъ факта и она не поддается эмпирическому обоснованію, она всегда творится и въ ней есть домыслъ. Легенда всегда убѣдительна для тѣхъ, которые эмоционально въ ней заинтересованы. И въ легендѣ всегда есть своя доля истины, реальности. Масонство все-таки существуетъ и играетъ роль. Происхожденіе масонства теряется въ глубинѣ вѣковъ и окружено оккультными преданіями, его связываютъ съ орденомъ тамплеровъ. Въ наше время во Франції масонство играетъ довольно большую политическую роль, оно есть путь къ власти и оно ведеть борьбу противъ католической церкви. Но когда выпускаютъ книгу съ документами, доказывающими, что правительство Эрріо точно исполняло предначертанія масонскихъ ложъ, я спрашиваю, что это прибавляетъ къ нашимъ сужденіямъ о правительстве Эрріо или о другомъ какомъ-либо правительстве. Важна оцѣнка всякаго явленія по существу, по плодамъ его. Если какое-либо правительство ведеть рѣзко антихристіанскую и антицерковную политику, то я даю ему отрицательную оцѣнку съ точки зрењія моей вѣры, независимо отъ того, действуетъ ли оно отъ масонскихъ организаций или отъ себя самого. Современный міръ полонъ отрицательными антихристіанскими и антицерковными движениями, — таково господствующее состояніе сознанія, и ничего не прибавляется къ оцѣнкѣ этихъ движений отъ того, что я признаю ихъ масонскими. Въ наше время нѣть надобности скрывать и маскировать безбожія и вражды къ христіанству, скорѣе наоборотъ. Въ нашу эпоху сплочиваются и организуются антихристіанскія силы самыми разнообразными и открытыми путями и масонство совсѣмъ не обязано тутъ играть руководящей роли. И безъ него дѣлаются свое безбожное дѣло. Самая большая и самая зловѣщая антихристіан-

ская сила — коммунизмъ — менѣе всего носить характеръ масонскій. Чтеніе масонскихъ и антимасонскихъ книгъ, общекіе съ людьми и длительныя размышленія на эту тему привели меня къ той гипотезѣ, что масонство не столько есть тайная мировая организация, которая пользуется, какъ своимъ орудіемъ, всѣми силами, всѣми организаціями, всѣми партіями для осуществленія своей невѣдомой конечной цѣли (легенда), сколько есть форма тайного общества, которой пользуются всѣ силы, всѣ организаціи, всѣ партіи для осуществленія своихъ цѣлей, какъ злыхъ, такъ иногда и добрыхъ. Только этимъ можно объяснить, что въ разное время и въ разныхъ мѣстахъ масонство окрашивается въ разный цветъ. Было масонство мистическое и масонство рѣзко атеистическое, масонство правое и масонство лѣвое, въ немъ участвовали цари и революціонеры. Въ концѣ XVIII и въ началѣ XIX вѣка въ масонствѣ преобладали направлениія мистической и оккультно-теософической. Нашъ Новиковъ былъ христианиномъ и мистикомъ. Въ концѣ XIX и въ началѣ XX вѣка въ масонствѣ преобладаютъ направлениія атеистической и воинствующе антихристіанской. Но и сейчасъ масонство очень разнообразно. Такъ въ странахъ латинскихъ и католическихъ, во Франціи и Италіи, масонство прежде всего имѣть характеръ антицерковный и антихристіанский. Таковъ, повидимому, Grand Orient во Франціи. Въ Америкѣ и Англіи масонство имѣть характеръ по преимуществу протестантско-христіанскій, есть даже епископы среди масоновъ. Тайные общества существуютъ съ древнихъ временъ, они были и въ древнемъ Египтѣ, Индіи, Греціи и ими пользовались для разныхъ цѣлей. Сейчасъ въ масонской идеологии преобладаетъ антихристіанскій гуманизмъ, но не всегда такъ было, да и теперь не всегда такъ. Примѣръ Ж. де Местра доказываетъ, что принципомъ масонской организации, тайного общества, можно пользоваться для цѣлей самыхъ противоположныхъ. Масонство есть то, чѣмъ всѣ пользуются, а не то, что всѣмъ пользуется. И сейчасъ по преимуществу пользуются имъ для цѣлей не христіанскихъ и антицерковныхъ. Политически европейское масонство есть сейчасъ направление буржуазнаго радикализма. Менѣе всего масоны коммунисты. Масонство есть чисто буржуазная идеология, и духовно буржуазная и соціально буржуазная,

округльего группируются лъевые и свободомыслящіе буржуазные элементы, представители буржуазного, прогрессистского гуманизма. И мнѣ представляется вреднымъ окружать масонство ореоломъ. Господствующая идеология масонства въ сущности очень плоская, это есть самая банальная вѣра въ прогрессъ и въ гуманность, непониманіе глубокаго трагизма міровой исторіи. Масоны не атеисты исповѣдуютъ плоскій деизмъ. Мистические и оккультные элементы въ масонствѣ ослабѣли и остаются пережиткомъ прошлаго, они являются достояніемъ отдѣльныхъ людей, а не группъ. Возрождающейся въ наше время оккультизмъ, повидимому, не имѣть тѣсной связи съ масонствомъ. Масонство окрашивается въ цвѣтъ эпохи и цвѣтъ тѣхъ группъ и слоевъ, которые въ него входятъ.

Когда на вопросъ задаваемый специалистами по масонству, въ чёмъ же сейчасъ положительная цѣль масонства, отвѣчаятъ, что оно стремится къ созданію соединенныхъ штатовъ Европы, и говорятъ, это съ выраженіемъ ужаса на лицѣ, то мнѣ это представляется очень смѣшнымъ. Сама по себѣ цѣль созданія соединенныхъ штатовъ Европы не есть еще злодѣйская цѣль, къ ней могутъ и добрые христіане стремиться, но съ инымъ духомъ. Къ созданію соединенныхъ штатовъ Европы стремятся открыто многія политическія направленія и оцѣнивать это нужно по существу. Я не могу считать, что объединеніе народовъ Европы и миръ между этими народами есть цѣль злодѣйская и сатаническая, потому что и масоны работаютъ надъ осуществленіемъ подобной цѣли. Это — пустое и извращенное разсужденіе. Я бы хотѣлъ, чтобы объединеніе народовъ Европы и миръ между ними совершился во имя Христа, и я вѣрю, что только во имя Христа можно достигнуть реальнаго объединенія и мира. Но когда христіане не осуществляютъ правды въ жизни, когда они не творятъ дѣло единенія и мира, тогда это береть на себя анти-

христъ и духовно искажаетъ его. И виновны въ томъ всегда бываютъ прежде всего христіане. Христіане должны по христіански рѣшать соціальный вопросъ. Иначе онъ будетъ рѣшенъ въ духѣ антихриста. Нужно прежде всего на себя взять вину и отвѣтственность, а не искать повсюду масонскаго заговора, что есть дѣло не христіанское и духовно вредное, столь же не христіанское и духовно вредное, какъ и исканіе повсюду еврейскаго заговора. Французскіе католики-націоналисты не хотятъ примиренія между Франціей и Германіей, потому что надъ этимъ примиреніемъ работаютъ масоны. Но это примиреніе есть прежде всего обязанность христіанъ, призывы же къ враждѣ и крови въ духѣ *Action Francaise* есть дѣло антихристіанское и безбожное, губящее Европу. Къ масонской легенды нужно отнести морально-прогматически. Она вредна для духовнаго здоровья людей, она дѣйствуетъ разрушительно на душу, ввергая ее въ атмосферу сумасшедшей мнительности, подозрительности и злобности, она дѣлаетъ душу не болѣе вооруженной, а менѣе вооруженной, такъ какъ патологический аффектъ страха, подозрѣнія дѣлаетъ человѣка слабымъ, превращаетъ человѣка въ дрожащую тварь. Мой долгъ прежде всего мужественно и безстрашно творить добро, а не быть растерзаннымъ ужасомъ передъ зломъ. Чтеніе Ж. де Местра должно дѣйствовать облагораживающе. Де Местръ всегда и во всемъ пѣняетъ своимъ духовнымъ аристократизмомъ, котораго такъ не хватаетъ людямъ нашей эпохи. Въ частности, книга де Местра о масонствѣ и книги Дерменгема и Гою о де Местрѣ должны способствовать пробужденію благородно-аристократического духа познанія въ отношеніи къ сложной проблемѣ масонства, столь вульгаризованной патологическими аффектами эпохи.

Николай Бердяевъ.

## НОВОЕ ИЗДАНИЕ БААДЕРА.

Творенія Франца Баадера, быть можетъ, величайшаго нѣмецкаго мыслителя 19 вѣка, оказавшаго вліяніе и на Гегеля, и въ особенности на Шеллинга, когда то (въ 50-хъ годахъ 19 вѣка), изданныя въ «Полномъ Собрании Сочиненій», давно уже стали библіографической рѣдкостью и доступны для пользованія лишь въ большихъ публичныхъ библіотекахъ. Въ то время, какъ Фихте, Шеллингъ, Гегель уже дождались новаго, современного изданія по крайней мѣрѣ избранныхъ своихъ сочиненій, во многихъ томахъ, сочиненія Баадера доселѣ пребывали въ забвѣніи. Въ 1921 году въ собраніи «Der Dom. Bucher der deutschen Mystik» (Insel Verlag) появился томикъ немногихъ избранныхъ статей и отрывковъ изъ Баадера, совершенно неудовлетворительный во многихъ отношеніяхъ. Въ 1924 году появилась перепечатка части писемъ Баадера (собранныхъ въ 15-мъ томѣ Полн. Собр. Сочиненій), безъ всякаго вступленія, безъ какихъ либо пояснительныхъ указаний. (Fritz WERLE. Baader und sein Kreis Ein Briefwechsel). Оба изданія были явно недостаточны для знакомства съ Баадеромъ. Теперь этотъ проблѣль отчасти восполнены изданіемъ въ одномъ, но весьма объемистомъ томѣ (938 стр.) избранныхъ сочиненій Баадера по соціальной философіи, выпущеннымъ въ издаваемомъ Otmar Spaniusомъ серіи «Die Herdflamme. Sammlung gesellschaftlicher Grundwerke aller Zeiten und. Völker».\*). Въ книгѣ полностью перепечатаны 14 работъ Баадера по соціальной философіи и обширное собраніе соціально-философскихъ выдержекъ изъ его работъ: впер-

вые напечатаны письма Баадера къ Людовику I Баварскому и записка, представленная имъ баварскому правительству. Въ видѣ общефилософскаго приложения перепечатаны 2 (изъ 4-хъ) выпуска «Fermenta Cognitionis» и статья «ElementarbegriFFE ihres die Zeit». Къ книгѣ приложена обширная біографія Баадера и попытка систематического изложенія его обще-философскаго и соціально-философскаго міровоззрѣнія. Эдѣсь иѣть надобности подвергать детальной критикѣ рассматриваемую попытку подбора избранныхъ сочиненій Баадера (хотя она и не во всемъ удачна). Достаточно отмѣтить, что она и въ опубликованномъ матеріалѣ, и въ пояснительныхъ статьяхъ даетъ все же живое и достаточно полное представление по крайней мѣрѣ о соціально-философскихъ идеалахъ Баадера, и хотя бы частично знакомить съ его общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ.

Баадеръ, одинъ изъ величайшихъ нѣмецкихъ мыслителей, изумительный по богатству, полновѣсности, жизненности и глубинѣ своихъ идей мало извѣстенъ теперь даже нѣмцамъ и совершенно неизвѣстенъ молодому поколѣнію русскихъ. Мы не можемъ здѣсь, даже въ самыхъ краткихъ чертахъ, обрисовать его міровоззрѣніе. Ограничимся немногими словами, поясняющими его цѣнность для насъ и нашего времени. Прежде всего Баадеръ — единственный изъ крупныхъ нѣмецкихъ мыслителей 19-го вѣка, который строитъ все свое философское міровоззрѣніе на положительной церковно-христіанской вѣрѣ, понимаетъ и съ замѣчательнымъ глубокомыслѣмъ обнаруживаетъ философское значеніе догматовъ христіанства. Будучи католикомъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ своеемъ ученіи о всединствѣ и соборности, въ своемъ органическомъ пониманіи церкви и человѣческаго общества, въ своей оцѣнкѣ любви и

\*) Die Herdflamme. Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Herausgegeben, eingeleitet und erlautert von Johannes Sauter. Gustav Fischer. Jena. 1925.

свободы, какъ основъ человѣческой жизни и вѣры, по существу совпадаетъ съ православнымъ пониманіемъ христианства. Его общественно-философскія ученія особенно цѣнны и своевремены тѣмъ, что онъ все время защищаетъ позицію, одинаково противоположную, какъ гуманистическому либерализму, такъ и мертвящему формалистическому консерватизму, и неустранно борется сразу на эти два фронта. Его основная общественно-философская идея, что истинная свобода — не въ изолированности, оторванности личности отъ цѣлага, а именно въ органическомъ единеніи ея съ Богомъ, міромъ и людьми и что, съ другой стороны, подлинная органическая цѣлестность жизни возможна только черезъ свободно-любовное единеніе, а не черезъ наси-

ліе и механическую связанность, есть именно то самое важное, на что въ настоящую эпоху развала и озлобленія, революціонного и контрреволюціонного ослѣпленія, должно быть направлено вниманіе и воля, стремящаяся къ возрожденію здоровыхъ и прочныхъ основъ общественной жизни.

Было бы весьма желательно, чтобы хоть краткое, но умѣло подобранные, изданіе избранныхъ сочиненій Баадера появилось на русскомъ языкѣ и стало доступнымъ русской молодежи, ищущей религіознаго обоснованія общественного идеала. Такое изданіе могло бы быть цѣнѣйшимъ пособіемъ для русского религіозно-философскаго образования.

С. Франкъ.

# НОВОКАНТИАНСКАЯ ФИЛОСОФІЯ МИӨОЛОГІИ.

(Ernst Cassirer. Pihlosophie der Symbolischen Formen. Teil 2: Das mythische Denken. Berlin 1925).

Проф. Кассиреръ, единственный нынѣ влиятельный представитель новокантіанства «марбургской школы», извѣстный доселѣ своими трудами по логикѣ естествознанія и по исторіи теоріи знанія, выпустилъ теперь, въ двухъ томахъ «философию символическихъ формъ», изъ которыхъ первый посвященъ философиі языка, а второй философиі миоологии и религії. (Объщая еще третій томъ по философиі искусства). Каждый томъ образуетъ законченное цѣлое, и потому мы здѣсь имѣемъ возможность дать въ отдельности отчетъ о второмъ томѣ — о философиі религії Кассирера. Въ основу изслѣдованія положены обширный материалъ по этнографіи и исторіи религії. То обстоятельство, что философфъ, всю жизнь работавшій надъ вопросами чистой науки и отвлеченной философиі, могъ съ такою добровольностью и съ прибавліемъ тутчаш же — съ такимъ вниманіемъ и чуткостью изучить совершенно новую для него область духовной жизни, къ которой, къ тому же, онъ не имѣть никакого личного отношения, — вызываетъ невольное изумленіе и уваженіе къ чисто нѣмецкой основательности научной мысли. Съ другой стороны, на трудъ Кассирера неизбѣжно должно было отразиться то простое и роковое положеніе, что — какъ слѣпой не можетъ познавать живопись и глухой или немузыкальный человѣкъ — музыку, — человѣкъ, лишенный непосредственнаго органа восприятія религіозной жизни (или утратившій его), фактически не въ состояніи уловить самаго существа дѣла въ этой области.

Методологіческій замыселъ Кассирера

очень простъ — но вмѣстѣ съ тѣмъ убѣдителенъ только для того, кто раздѣляетъ основное построение кантіанства. Подобно тому, какъ существуетъ априорныя формы сознанія, дѣлающія возможнымъ научное знаніе, должны существовать и априорныя формы сознанія, изъ которыхъ вытекаетъ или на которыхъ зиждется миоологическое и религіозное содержаніе человѣческой мысли и жизни. Методъ познанія, какъ и принципіальная оцѣнка миоологии и религії (которая для Кассирера, конечно, совпадаютъ, такъ какъ понятіе откровенія естественно отсутствуетъ въ его системѣ, и даже о наличіи чисто религіозной нужды и потребности человѣка онъ не догадывается) вытекаютъ здѣсь изъ общей философской позиціи кантіанства — именно изъ его релятивизма. Оригинально — и характерно для нашей эпохи пробужденія по крайней мѣрѣ интереса къ религіозной жизни — то, что «трансцендентальный» методъ Канта примѣняется къ научному знанію, такъ что формально религіозное сознаніе становится вполнѣ равноправнымъ научному; оба открываются равно относительныя и равно неизбѣжныя картины міра, присущія человѣческому сознанію; и Кассиреру представляется, что ему удалось найти единственный строго научный, именуемый «трансцендентальнымъ» методъ изученія религії, одинаково отличный, какъ отъ эмпиріко-психологического метода исторіи и этнографіи, такъ и отъ метафизического истолкованія Шеллинга и Гегеля. Осуществленіе этого замысла — при всей интересности и тонкости нѣкоторыхъ частныхъ его итоговъ — обнаруживаетъ все же его внутреннюю несостоятель-

ность. Прежде всего обнаруживается общий порок «трансцендентализма» — не преодолимость для него *психологизма*: анализ религиозно-мифологического сознания, несмотря на всю усилію Кассирера стремляющей чисто-объективной его феноменологии, — в силу зачатия принятого или скорее инстинктивно укорененногоубеждения въ субъективности, иллюзорности мифологии, — все же сводится къ чисто психологическому анализу и принципиального отличия «трансцендентального» метода отъ психологіи на дѣлѣ провести невозможн. Вмѣстѣ съ тѣмъ сказывается и другой порокъ кантианства — это философская недоговоренность или, скажемъ рѣчче, бесознательная лживость: «трансцендентальный» методъ совсѣмъ не свободенъ отъ «догматическихъ» предпосылокъ; его тайной предпосылкой служить позитивизмъ, убѣжденіе въ безусловной объективности и достовѣрности именно научно-эмпирическаго знанія и его одного. Уже Германъ Когенъ отмѣтилъ, что если «Критика чистаго разума» имѣеть у Канта твердый фундаментъ въ лицѣ положительной науки, на которую она «ориентируется», то «Критика практическаго разума» такого фундамента у него не имѣетъ; и Когенъ пытался найти его въ лицѣ правовой и общественной дѣйствительности. Тѣмъ болѣе ни у самого Канта, ни у его послѣдователей нѣть прочного «фундамента» для философіи религіи — а это значитъ: нѣть вѣры, въ неизѣблемую реальность, отношение къ которой и раскрытие которой въ постѣднемъ счетѣ — вопреки всяческому «трансцендентализму» — однѣ только въ состояніи оправдать и потому сдѣлать философски значительнымъ и содержательнымъ (а не только психологически интереснымъ) анализъ религиознаго сознанія.

Въ изслѣдованіи Кассирера это сказывается въ томъ, что «категоріи» мифологического сознанія — мышленія, созерцанія и чувства — онъ отыскиваетъ и устанавливаетъ путемъ простого контрапункторного отрицанія соответствующихъ научныхъ категорій: если научный методъ состоить въ разложеніи «субстанцій» на «функции», то миѳическое сознаніе, напротивъ, гипостатируетъ или «субстанциализируетъ» всѣ данные, если для науки

пространство, время и число суть чисто-безкачественные формы отношенія, то для миѳического сознанія каждое направленіе и каждый отрѣзокъ пространства, исторический моментъ времени, отдѣльное число приобрѣтаетъ качественно - индивидуальный смыслъ и т. п. Какъ ни вѣрны такія чисто отрицательныя опредѣленія, они, во-первыхъ, совершенно недостаточны для проникновенія въ существо дѣла; и если иногда Кассиреру удастся на этомъ пути кое что уловить (напр., интересный фактъ зависимости — въ китайскомъ, индусскомъ, египетскомъ и античномъ сознаніи — идеи нравственно-общественнаго порядка отъ идеи пространственно-временного разграничения), то часто онъ проходитъ мимо самыхъ значительныхъ явлений (напр., мистической символики чиселъ) безъ всякихъ пониманій ихъ существа. И во-вторыхъ, вопреки сознательно-возвыщеному замыслу утвердить равнозначность и качественную разнородность религиозно-миѳического и научнаго сознанія, онъ неизѣбѣнно сбивается — что психологически совершенно неизѣбѣнно, ибо соотвѣтствує подлинной *вѣрѣ* самого автора — на плоское «просвѣтительское» пониманіе, для котораго религія и мифология есть просто плохая, примитивная наука. Ибо въ науку — то Кассиреръ, несмотря на свой релятивизмъ, подлинно вѣрить, въ религію же — въ силу своего релятивизма — не вѣрить.

При всей — неизѣбѣнной — неудачѣ въ осуществлѣніи замысла дать объективное философское осмысленіе существа религиозно-мифологической сферы духовной жизни, книга Кассирера, отчасти отрицательно, именно поучительностью этой неудачи, отчасти положительно — большими запасомъ фактовъ и интересныхъ частныхъ соображеній, собранныхъ въ ней, заслуживаетъ вниманія и можетъ дѣйствовать возбуждающе на религиозно-философскую мысль. Она есть во всякомъ случаѣ примѣчательный симптомъ пробужденія интереса къ религіи даже въ наиболѣе позитивистически настроенныхъ умахъ современныхъ представителей немецкой философіи.

С. Франкъ.

Л. П. КАРСАВИНЪ. *О началахъ (опытъ христіанской метафизики).*

I. Богъ и тварный міръ. изд. Обелискъ.  
Берлинъ 1925.

Авторъ этого труда составилъ себѣ крупное ученое имя первоклассными трудами по исторіи католического средневѣковья. Однако, въ послѣднее время раскрылась и другая сторона въ творчествѣ этого своеобразнаго мыслителя Л. П. Карсавинъ, всегда, впрочемъ бывшій метафизическімъ философомъ, выступивъ съ рядомъ специальныхъ трудовъ. («Джирдано Бруно», «Философія исторіи», «Востокъ, Западъ и русская идея», «О свободѣ», «О добрѣ и злѣ», «Уроки отреченной вѣры», «О началахъ» и др.). Можно какъ угодно относиться къ этимъ произведеніямъ, принимать или отвергать ихъ, подвергать критикѣ ихъ порою пародоксальныя и «эпатирующая» утвержденія, но одного отрицать нельзя никакъ: лежащей на нихъ печати мощнаго метафизического таланта, богатѣшаго содержанія и яркой своеобразной индивидуальности.

Содержаніе первого тома «Началъ» вмѣщено въ четыре главы съ чрезвычайно яркимъ и характернымъ обозначеніемъ ихъ содержаній. Гл. I «въ коей послѣ краткаго введенія разсматривается природа религіознаго акта и въ связи съ нимъ предварительно уясняются понятія всеединства, Божества и Богочеловѣчества, теофанія, творенія, обоженія и свободы въ Богѣ и твари»; гл. II, «посвященная вопросу и достовѣрности Боговѣдѣнія и достоинствахъ христіанской вѣры, какъ знанія», гл. III «гдѣ чрезъ анализъ критерія достовѣрности наше сознающее себя бытіе раскрывается, какъ тварное трѣединство и являющее въ единствѣ своей духовно-тѣлесности одинъ изъ аспектовъ тварного міра; и гл. IV, «въ кѣй раскрывается со стороны философской ученіе о

Богѣ Истинномъ и Есеблагомъ, какъ о совершенномъ Трѣединствѣ».

Задача, которую ставить себѣ Л. П. Карсавинъ въ настоящемъ труде можетъ быть формулирована какъ *раскрытие бытія Божественнаго и тварнаго (человѣческаго) черезъ бытіе Богочеловѣческое.*

Этимъ однімъ мощнымъ поворотомъ разрывается хитросплетеніе старой латино-протестантской схоластики идущей «снизу вверхъ» и пытающейся «доказать» (!) бытіе Бога «вообще», а потому и всѣ христіанскіе догматы содержащіе церковью — съ характернымъ и безнадежнымъ раздѣленіемъ Бога и человѣка, вѣры и дѣль, вѣры и знанія — въ результатѣ.

Избѣгаешь Л. П. Карсавинъ и противоположнаго пути: попыткѣ непосредственнаго мистическаго созерцанія Бога, ибо это дѣло аскетической практики, осуществляемой подъ руководствомъ опытныхъ старцевъ, безъ чего на этомъ пути неминуемо грозить обманъ и самообманъ, приводящій къ грязной ямѣ хлыстовства, где задыхаются и гибнутъ всѣ духовныя способности.

Авторъ «Началъ» избираетъ средній, «царскій» путь и исходить изъ данности двуединаго Богочеловѣческаго бытія, со-средоточенного въ личности Богочеловѣка. Этотъ Богочеловѣческий центръ есть вмѣсть съ тѣмъ и средоточіе Истины: — теоретической и практической («Правды»). Вседѣйная Истина можетъ быть съ абсолютной непрекаемостью обоснована и въ эмпіріи только при одномъ условіи. — Она должна съ предѣльною для эмпіріи полнотой, на самой грани эмпіріи, *На Крестѣ*, выразиться и какъ Истина, какъ Жизнь. Поэтому въ Богѣ «была Жизнь» и Жизнь была Слово человѣковъ (10. 1,4), Свѣтъ, т. е. Истина» (стр. 86)... «И не говориль-ли Иисусъ «Я — Истина и Жизнь? Не говорилъ ли Онъ:... дѣла, которая дала Мнѣ Отецъ совершить, сами дѣла эти, Мною

творимыя, свидѣтельствуютъ обо мнѣ...»? Язычество не чужда идеи Логоса-Жизни; и оно можетъ повторить и принять первые стихи евангелия отъ Иоанна. Но Иоаннъ высказываетъ еще и безумное для язычниковъ «*kai ho logos sarx egeneto*»... («и Слово стало плотию»)... «Это значитъ, что Логосъ сталъ индивидуальнымъ человѣкомъ, однимъ изъ наст., братомъ нашими, что человѣкъ Иисусъ — Солнце Правды и совершенійшее обоснованіе на землѣ всесиной Истины» (стр. 87). Сообщая понятію всесинства гораздо болѣе богатое содержаніе, чѣмъ разумѣль подъ этимъ терминомъ его изобрѣтатель В. Соловьевъ, авторъ «Начала» извлекаетъ изъ него драгоцѣнную мысль о двуединствѣ вѣры и дѣла и о содержаніи знанія вѣрѣ. «Ибо нѣть доброго дѣла, которое не вытекало бы изъ вѣры во Христа, и нѣть вѣры во Христа, которая не выражалась бы въ добрыхъ дѣлахъ. «Вѣра безъ дѣла мертвъ», т. е. совсѣмъ не существуетъ» (стр. 72). Этимъ зачеркивается бесплодная полемика одинаково заблуждающихся католиковъ и лютеранъ — именно по этому вопросу. До такой простой и единственno православной мысли не могли додуматься наши составители катехизисовъ и учебниковъ, не потому, чтобы они были «скорбыны головою», а единственно вслѣдствіе того, что они въ силу исторической трагедіи русской культуры сняли свою русскую голову и замѣнили ее провинціальной передѣлкой западнаго холастическаго аппарата, который всѣмъ былъ бы хорошъ, если бы не полное игнорированіе имъ христіанской онтологіи всесинства.

«Идеаль христіанина не «вѣра», не «вѣра и дѣла», а «вѣра въ дѣлахъ», «вѣролюбовію. спасительствуемая», двуединство вѣры и дѣла» (стр. 72).

Далѣе авторъ «Начала» дѣластъ естественный и простой переходъ къ связи дѣла и знанія и черезъ это вѣры и знанія.

«Но и знаніе тоже одинъ изъ видовъ дѣятельности. Познавательный элементъ столь же неустранимъ изъ истинной вѣры, какъ и моментъ собственно дѣятельный. Вѣра всегда есть и знаніе и постиженіе, почему вполнѣ естественно говорить о догматикѣ и истинахъ вѣры» (стр. 72).

Содержась вѣрѣ и изъ вѣры исходя знаніе не можетъ быть противоставлено вѣрѣ, хотя «вѣра шире знанія и несомнѣнѣе его» (стр. 77). «Знаніе, самое большое, можетъ стать лишь «достовѣрнымъ», т. е. по несомнѣнности своей стать достойнымъ

вѣры. И вѣра — основа знанія, наличная въ каждомъ актѣ его, наличная и въ признаніи чего-либо истиннымъ, каковое признаніе часто и ошибочно съ вѣрою отожествляютъ. Вѣра же является источникомъ вѣроятія, довѣрія, увѣренности, тоже часто съ икою...» (стр. 77). «Я называю вѣру истинною — наивысшее для эмпірии инстинктивованіе или причастіе Истины. Конечно, эта вѣра неполна, даря Истину лишь «зерцаломъ къ гаданію». Но она — вышшее и наиболѣе полное изъ возможныхъ для несовершенного человѣка причастіе Истины «упраздняемое», т. е. восполняемое до совершенства, которое есть въ полнотѣ Богочеловѣчества. Истина вѣра содержитъ въ себѣ знаніе со всѣми его исканіями и сомнѣніями; и ее знанію противопоставлять нельзѧ» (стр. 78).

Мы поставили на первое мѣсто ученіе о вѣрѣ, дѣлахъ и знаніи, ибо оно — безупречно истинная и великолѣпно изложенная гносеологическая основа «Начала». Въ этомъ смыслѣ названное ученіе, равно какъ и содержащая его вся 2-я глава «Начала» предстаетъ драгоцѣннымъ вкладомъ не только въ метафизику познанія, но и въ христіанско любомудріе вообще.

Ученіе о любви (стр. 78-я, стр. III-я, 165-я), которое Л. П. Карсавинъ развиваетъ въ гл. IV въ тѣсной связи съ учениемъ о Троичности, несмотря на тонкость наблюдений и богатство мысли, испорчено элементомъ душевности, которую авторъ не въ силахъ выдѣлить изъ бытія сверхчувственного и, что еще хуже, гипотезизируетъ эту душевность въ сверхчувственное бытіе. Здѣсь Л. П. Карсавину не удалось преодолѣть соблазнительный и неглубокий психологизмъ, царящій въ *Noctes Petropolitanae* и цѣльюмъ переносить литературную романтику *Noctes* въ «Начала». Этотъ досадный недостатокъ замѣчательной книги мѣшаєтъ ей изъ личной метафизики превратиться въ объективное развитіе началь христіанскаго любомудрія. Непріятное впечатлѣніе производить латинская транскрипція греческихъ текстовъ. При всемъ томъ блестящая діалектическая техника, огромная учность и превосходное виртуозное изложеніе дѣлаютъ книгу Л. П. Карсавина даже въ ея недостаткахъ глубоко поучительной, будящей мысль, остро по новому ставящей тѣ проблемы, пути въ разрешеніи которыхъ были, казалось, безнадежно загромождены рутиной.

В. Ильинъ.

## Русская религиозная библиотека при методистской миссии въ Прагѣ.

За неполные два года своего существования это скромное начинаніе развернулось въ крупное дѣло. Задача собирания русской религиозной, богословской и религиозно-философской литературы осуществляется въ теперешнихъ зарубежныхъ условіяхъ только съ большимъ трудомъ, приходится считаться со случайностями книжного рынка и собирать по частямъ, отрывочно и неполно. Врядъ-ли нужно доказывать всю значительность и неотложность такой задачи, — обѣ этомъ свидѣтельствуетъ уже сама возрастающая потребность въ религиозной литературѣ, спрось на нее. Но надо напомнить и подчеркнуть всю значительность русскихъ достижений прошлаго въ этомъ отношеніи. Случайно собранная, случайно пополняемая пражская библиотека выросла уже свыше 1000 названий, и получила при этомъ болѣе или менѣе цѣлый и систематический характеръ. И нельзя не порадоваться, что такимъ образомъ спасены отъ распыленія и расхищенія хоть нѣсколько частныхъ и общественныхъ собраний богословскихъ книгъ. Въ сущности, пражская библиотека сейчасъ — одна изъ очень рѣдкихъ. Не легко дать обзоръ ея состава. На первомъ мѣстѣ надо поставить длинный рядъ святоотеческихъ твореній въ русскихъ переводахъ, — Добротолюбіе (въ славянскомъ и въ русскомъ текстахъ), творенія святыхъ Аѳанасія Александрийскаго, Василія Великаго, Григорія Богослова, Макарія Египетскаго, Єодора Студита, Іоанна Дамаскина, Симеона Нового Богослова, Єодорита Киррскаго, Ефрема Сиріна, Григорія Двоеслова и т. д., — сюда же надо присоединить изданія правилъ церковныхъ. На второмъ мѣстѣ надо назвать собранія словъ и проповѣдей

отечественныхъ богослововъ — митр. Филарета, арх. Іннонкентія Херсонскаго, арх. Херсонскаго Димитрія (Муретова) и др., — литературное наслѣдіе митр. Филарета имѣется почти полностью: кроме словъ и рѣчей его еще и собраніе мнѣній и отзывовъ, и письма. Да же надо отмѣтить творенія святителя Єоѳана Затворника. Затѣмъ слѣдуетъ назвать курсы богословія — митр. Макарія, арх. Черниговскаго Филарета, сп. Сильвестра. Кроме курсовъ имѣется и длинный рядъ монографій богословскаго и церковно-историческаго содержанія. Съ другой стороны, довольно полно представлена и «свѣтская» религиозная литература, какъ церковнаго, такъ и нецерковнаго направления, — начиная отъ Сквороды и кончая Толстымъ, начиная Хомяковымъ и Бухаревымъ и кончая о. Сергіемъ Булгаковымъ. Особенно надо отмѣтить сочиненія Н. Ф. Федорова и Розанова, какъ извѣстную библіографическую рѣдкость. Не входя въ дальнѣйшія подробности, остается упомянуть обѣ отдѣльныхъ годахъ журналовъ, богословскихъ и философскихъ, — Христіанскаго Чтенія, Трудовъ Кіевской Духовной Академіи, Місіонерскаго Обозрѣнія, Страиника, Вопросовъ Філософії и Психології. Уже изъ этого краткаго перечня ясна вся цѣнность описываемаго собранія. Къ тому же оно непрерывно пополняется. О степени потребности въ такого рода библиотекѣ достаточно можно судить по количеству выдачъ книгъ для чтенія (на дому и въ читальне) — до 8000 тысячъ разъ, при чмъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что сюда входятъ и коллектические требованія (со стороны студенческихъ кружковъ и т. п.), и что вообще въ теперешнихъ условіяхъ кругъ

читателей книги всегда большие одного лица. Пользуются книгами не только жители Праги и ее пригородовъ, но и жители другихъ городовъ Чехо-Словакий и Прикарпатской Руси, а также и другихъ странъ (Франції, Германіи, Югославії), и въ особенности слѣдуетъ отмѣтить предоставление книгъ для нуждъ Парижского Богословскаго Института. Съ этой сторо-

ны трудно преувеличить благотворное слу-  
женіе пражской библіотеки. И какъ ни скромно это начинаніе въ широкой пер-  
спективѣ, его нельзя не отмѣтить съ чувст-  
вомъ глубокой признательности къ тѣмъ  
кто задумалъ его и къ тѣмъ, кто материа-  
льно и духовно сдѣлалъ его осуществимымъ.

Ф.